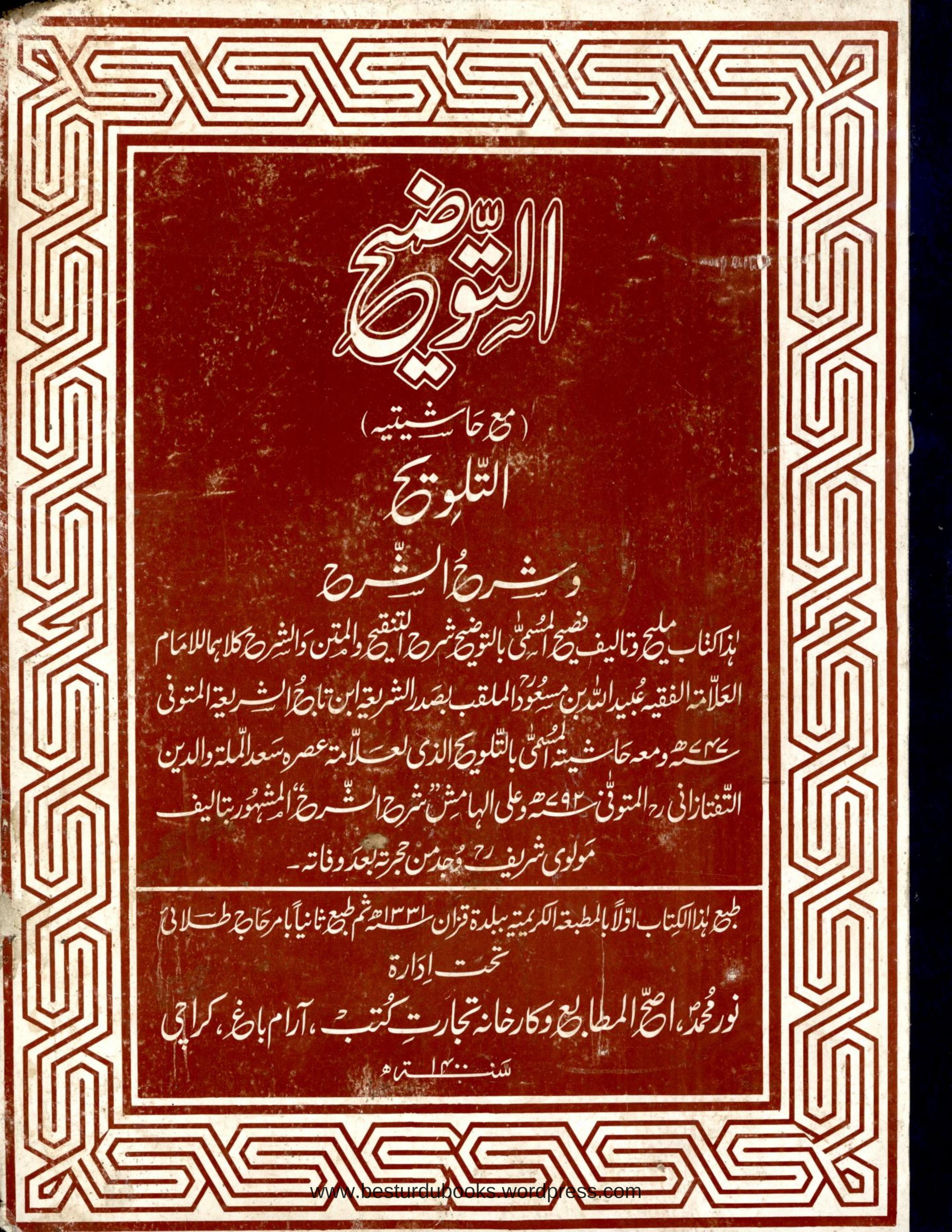


التوضیح

(مع حاشیتیه)

التلویح

وشرح الشرح

ہٰذا کتاب ملیح وتالیف فصیح المسمّٰی بالتوضیح شرح التنقیح والمتن والشرح کلاہما للامام العلّامۃ الفقیہ عُبید اللہ بن مسعودؒ الملقب بصدر الشریعۃ ابن تاج الشریعۃ المتوفی ۷۴۷ھ ومعہ حاشیتہ المسمّٰی بالتلویح الذی لعلّامۃ عصرہ سعد الملّۃ والدین التفتازانیؒ المتوفّٰی ۷۹۲ھ وعلی الہامش "شرح الشرح" المشہور بتالیف مولوی شریفؒ وجد من حجرتہ بعد وفاتہ۔

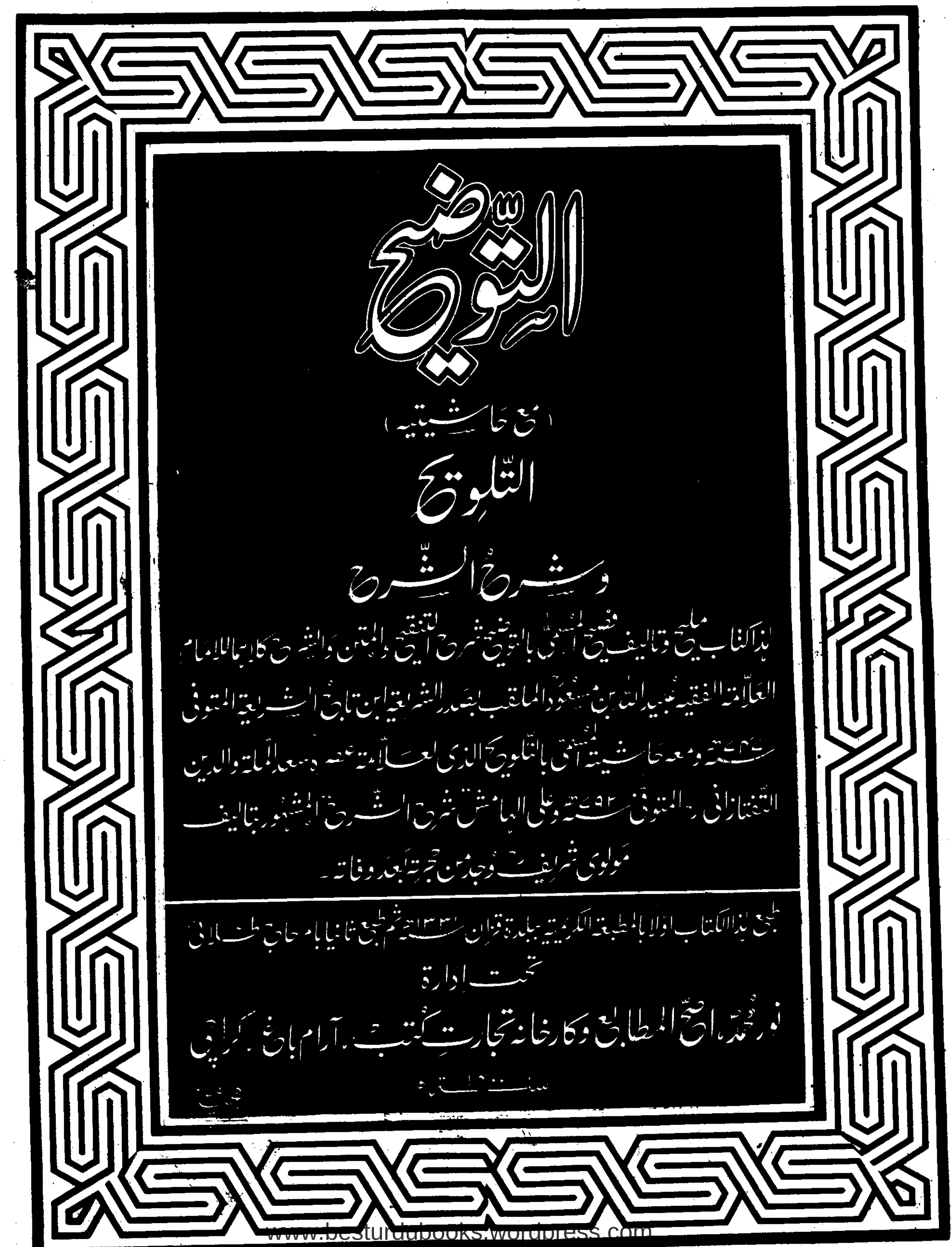
طبع ہٰذا الکتاب اوّلاً بالمطبعۃ الکریمیۃ ببلدۃ قزان ۱۳۳۱ھ ثم طبع ثانیاً بامر حاج طلائی

تحت اِدارۃ

نور محمدؐ، اصحّ المطابع وکارخانہ تجارتِ کتب، آرام باغ، کراچی

سنۃ ۱۴۰۰ھ

الجزء الأول



التوضيح

(مع حاشيته)

التلويح

وشرح الشرح

هذا الكتاب مليح وتاليف فصيح المسمّى بالتوضيح شرح التنقيح والمتن والشرح كلاهما للامام العلّامة الفقيه عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة المتوفى سنة [illegible] ومعه حاشيته المسمّى بالتلويح الذي لعلّامة عصره سعد الملة والدين التفتازاني رحمه الله المتوفى سنة ٧٩٢ه وعلى الهامش شرح الشرح المشهور بتاليف مولوی شريف وجد من حجرته بعد وفاته۔

طبع هذا الكتاب اولا بالمطبعة الكريمية ببلدة قزان سنة ١٣[illegible]ه ثم طبع ثانيا بام حاج طالاني

تحت ادارة

نور محمد اصحّ المطابع وكارخانه تجارتِ كتب۔ آرام باغ۔ كراچی

تلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء اوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الاراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون فى دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله بواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا* ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان. وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى الوصول الى مدارك المحصول اجل ماينتسم فى احكام احكام الشرع قبول القبول واعز مايتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته فى دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جاد بديعا فى كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات مامستها ايدى الافكار ولطيف نكات مافتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار فى الاقطار وصار كالامثال فى الامصار ونال فى الافاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ولقد صادفت مجتازى بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين فى كشف استاره بالحواشى والاطراف قانعين فى بحار اسراره عن اللالى بالاصداف لاتحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده فى خيام الاستار مقصورة ترى حواليها هيما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت باسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض فى لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر فى ظلماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا غلالة الجد فى الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولايستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع فى اصول المذهبين مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملى بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبى ونعم الوكيل.

قوله

شرح الشرح

بسم الله الرحمن الرحيم

وانما لم تكتب الهمزة كما هو طريقة الكتابة لكثرة الاستعمال وطولت الباء لدلالته عليها اما الله قالوا اصله اله فحذفت عنه الهمزة وعوض مكانها الالف واللام فالاله يعم لكل معبود حقا كان اوباطلا والله مخصوص للمعبود على الحق وهو الواجب الوجود لذاته هو الحقيق بالالوهية والمعبودية لاستجماعه لجميع صفات الكمال وتنزهه عن النقصان والزوال واشتقاقه من اله يأله الهة بفتح العين فى الماضى والمضارع اومن اله يأله الها بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع فى تاج المصادر البيهقى الالهة پرستيدن الاله متحير شدن واصله الوله فسمى به صانع العالم فانه معبود ويتحير العقلاء فى معرفة كنهه وشأنه وكذا المعبود الباطل متحير فى انه لم يستحق العبادة ولم يوجد فيه من اوصاف الكمال شئ نقول لا يبعد ان يكون لفظ الله باصله على انه فعال من اله او اله بمعنى اله فانه يجعل الخلايق عابدين له جعلا متمانعا كثيرا وان لم يكن بذلك المعنى يكون مثل البراء والحمام والفراء لكثير البر وكثير الحميم وهو الماء الحار وكثير الفرء اى كثير العبد ومن تحير فى حقه كثيرون فان قلت فالوجه فى منع التنوين عنه قلنا الوجه انه مثل المعرف باللام كما ان سراويل لم ينصرف حملا على الموازنة كمصابيح وايضا يجوز ان يكون هذا من خصائص لفظ الله الشذوذ كما ان الجمع بين حرف النداء والالف واللام فيه عند من يقول بان اصله الاله من خصائصه واما الرحمن والرحيم فصيغتهما للمبالغة فى الرحمة وهى الانعطاف المقتضى للاحسان كالغضبان فى الغضب والعليم فى العلم فى المهذب الرحمن بخشاينده والرحيم مهربان قالوا ان الرحمن كثير الرحمة فى الدنيا على المؤمنين والكافرين والرحيم عظيم الرحمة فى الآخرة فيكون على خصوص المؤمنين اذ الكفار محرومون عن الرحمة الاخروية مخلدون فى النار وفى انوار التنزيل انه قد يقال رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة فعلى الاول يكون الرحمن ابلغ باعتبار المتعلق اى المرحوم والرحيم ابلغ باعتبار الكيفية اى العظيم وهو بحسب عظم العطية وما به الرحمة فنعم الآخرة اجل من نعم الدنيا فكل ابلغ من وجه آخر وعلى الثانى يكون الرحمن ابلغ مطلقا وليس الرحيم ابلغ منه من وجه ويصح بناء التقديم على كل من القولين وانما خص الاسماء الثلثة بالتسمية لان الاسم ثلثة انواع اما ان يدل على الذات او على الصفة والثانى اما ان يكون الصفة متعلقة بالدنيا او بالآخرة وخصوص هذه الثلثة لان الله يدل على ذاته الازلية الموجودة قبل وجودنا والرحمن على الصفة الموجودة اثرها عند وجودنا فى الدنيا والرحيم على الصفة الموجودة اثرها عند البعث فى الآخرة فنبه بذكر تلك الثلثة على استحقاق الله تعالى التعظيم قبل الدنيا وبعد الدنيا وحين الدنيا باعتبار الذات وباعتبار الصفتين •

توضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا[1] لله تعالى[2] اولا وثانيا[3]

قوله حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء اى بسم الله ابتدىء الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل امرذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امرذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل

١) **قوله** (حامدا لله تعالى) الخ هكذا وجد فى كثير من النسخ وفى بعضها توكلت على الله حامدا الخ فعلى الاول قوله حامدا حال بما يتعلق به الجار والمجرور وصاحبها المستتر فيه العائد الى المتكلم ان قدر مضارعا والبارز الراجع اليه ان قدر ماضيا كقولك استعنت وابتديت اوحال من يقول على ما فى بعض النسخ وهو هكذا «يقول العبد المتوسل الى الله تعالى الخ» ولم يذكر يقول فيما بعد نقول يجوز ان يكون حالا من الرحيم وصاحبها المفعول المحذوف اى الرحيم اياى وان يكون مفعولا به له فشرط العمل موجود ههنا لان المراد الرحمة فى الآخرة وهو معتمد على الموصوف وهو الله اويكون مفعولا به لقوله «كائن» فى قوله حامدا لله تعالى لانه بمعنى جاء بالرحمة فقوله اولا وثانيا ظرف لقوله حامدا وانما اورد الحمد فى صورة الحال ولم يقل الحمد لله كما هو المتعارف لاشتمالها على نسبة الحمد الى نفسه بخلاف الطريق المتعارف وانما اختارها على طريقة اختارها البعض وهو قولنا «احمد الله» لان اسم الفاعل يحتمل استغراق الازمنة الثلثة التى هى الماضى والحال والاستقبال كقوله تعالى (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) فاراد استمرار الحمد بما اختارها من الطريقة اويقال ان هذه الصورة تدل على مقارنة الحمد والابتداء بالتسمية فى الزمان فيتساويان فى المعنى وان كان لفظ الحمد بعد التسمية بخلاف الطريق المتعارف وطريق البعض المذكور وايضا صورة القيدية يدل على التبعية كما فى بسم الله فلو اختير احدهما يلزم ترجيح الحمد على التسمية وذكر صورة القيدية للتسوية وانما رعى المساواة بينهما لورود الحديث فى شأن الحمد ايضا اما على التحقيق فيهما اوعلى التشكيك قال المحقق التفتازانى قد ورد فى الحديث كل امرذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم والمشهور فهو اقطع واما على الثانى فالتوكل فى اللغة الاعتماد ويعدى بعلى كذا فى التاج وهو مشتق من الوكل او الوكول وهما بمعنى فى التاج الوكل والوكول كس را باد گذاشتن وكار با كسى گذاشتن وهذا الوزن قد يقصد به الكثرة او الكمال فى اصل الفعل كقولك فى الدعاء فى آخر الصلوة كما صليت وسلمت وباركت وترحمت على ابراهيم اى رحمت رحمة كثيرة او كاملة وقد يقصد به التكلف وهو ان يجعل الرجل نفسه بصفة ليست موجودة فيه كما يقال تسيد فلان اذا عد نفسه فى عداد السادات وهو ليس منهم وقد يقصد به الصيرورة بلا فعل كقولك تحجر الطين اذا صار حجرا فيمكن ان يراد نفس معنى الاعتماد من غير ملاحظة الزوائد اى اعتمدت عليه فى تصنيف هذا الكتاب واستعنت به وان يراد احد معنيى الوكول فعلى الاول المعنى رضيت بما قسم الله لى معتمدا على الله وعلى الثانى فوضت امرى الى خالقى فيجوز ملاحظة الكثرة او الكمال وذلك ظاهر اوملاحظة التكلف والمعنى اى لست فى الاصل فى الموصوفين بالرضاء والتفويض على مقتضى النفس والشيطان لكنى اعد نفسى فى عدادهم اوملاحظة الصيرورة فالمعنى ان هذه الخصلة فى ليست بعملى بل بمجرد فضل الله تعالى وكرمه وقوله حامدا حال من التوكل فى تاج المصادر البيهقى الحمد ستودن وعرفه البعض بان الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بنعمة او بغيرها فيخرج عنها الثناء بالجنان او الاركان وما صدر عن الانسان اتفاقيا لا على قصد التعظيم ويدخل ما كان بسبب الانعام او غيره سواء كان جميلا او قبيحا كما اذا حمد ظالما لخوف الفتنة وسواء كان اختياريا اوغيره وعرفه البعض بانه الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى فيخرج ما كان بسبب القبح او الجميل الغير الاختيارى كحسن الصورة ويدخل ما كان بالجنان او الاركان ان صح اطلاق لفظ الوصف عليه فبين التعريفين عموم من وجه قال البيضاوى الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من النعمة اوغيرها فالثناء هو الوصف بالجميل باللسان فذكر اللسان فى التعريف الاول مبنى على التجريد وهذا يتناول ما لم يكن على قصد التعظيم ويخرج عنه ما كان بسبب غير الجميل وما كان بسبب الجميل الغير الاختيارى فبينه وبين الاول عموم من وجه ايضا لكنه اخص من التعريف الثانى مطلقا واما المدح فهو الثناء على الجميل مطلقا كذا قال البيضاوى فهو يتناول ثناء ليس على قصد التعظيم ويخرج عنه الثناء لا على الجميل كما اذا كان لخوف الفتنة فهو اعم من وجه من الحمد بالتعريف الاول وكذا بالتعريف الثانى ان صح اطلاق الوصف على ما هو بالجنان او بالاركان اذ الثناء لا يطلق على ذلك واعم مطلقا من التعريف الثالث واما الشكر فهو فى العرف لتعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان اوبالجنان اوالاركان وفى اصطلاح اهل السلوك هو صرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما خلق لاجله فالمعنى الاول اعم من وجه من الحمد بالمعنى الاول وكذا بالمعنى الثانى لان التواضع عند المنعم وامتثال اوامره من تعظيم المنعم وليس من الوصف بالجميل والجميل الاختيارى قد لا يكون انعاما وكذا بالمعنى الثالث فالتواضع ليس من الثناء وكذلك اعم من وجه من المدح واما المعنى الثانى فهو اخص مطلقا من جميع الامور الخمسة المذكورة فهى يشتمل على كل منها مع الزيادة وكلما تحقق تحققت بدون العكس ثم الاوفق لحديث الحمد ان يقال حمدت الله متوكلا عليه تعالى لكنه غير الاسلوب للاهتمام لشأن التوكل فانه معين فى صعاب الامور وسبب لمحبة الله قال الله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وقال الله ان الله يحب المتوكلين . ٢) **وقوله** لله اظهار فى موضع الاضمار ليتصل اسم الله بالحمد كما فى كتابه تعالى وكما فى الحديث للامتداد بذكره سبحانه .

٣) **وقوله** تعالى فى تاج المصادر البيهقى تعالى بلند شدن ويامدن مشتق من العلو بفتح العين فى الماضى وضمها فى المضارع فى التاج العلو بلند شدن وقوى گشتن بركارى وغلبه كردن كسى را اومن العلاء بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع فى التاج العلاء بزرگوار شدن فلو اريد المعنى الاول فلابد من اعتبار الكمال لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع فالمعنى اى الله استعلى على جميع الامور الموجودة علوا كاملا فيلزم التنزه عن جميع النقائص الموجودة فيها اذ لو وجد فيه نقيصة فى بعضها لما استعلى على ذلك البعض بالعلو الكامل فلذلك كثيرا ما فسروا التعالى بالتنزه ولو اريد المعنى الثانى فالمعنى انه جاء اهل الرحمة والعذاب بهما ولو اريد القوة فالمراد القوة الكاملة لزيادة الحروف ولا يصح ما يقتضيه الباب فى غالب المواضع وهو مشاركة الشيئين فى اصل الفعل وكون كل منهما فاعلا ومفعولا بالنسبة الى الاخر واسناد الفعل اليهما معا كما يقال زيد وعمرو يتشابهان واما المفاعلة فالاسناد فيه الى احدهما فيقال شابه زيد عمرا فيجعل الاخر مفعولا لان قوة غيره بالنسبة اليه بمنزلة العدم فلا مجال لاحد ان يعاليه عز اسمه وايضا لابد فى اعتبار ذلك من التعدد فى الفاعل والفاعل ههنا وهو الضمير الراجع الى الله تعالى واحد فالمعنى انه اقوى على جميع الامور بالقدرة الكاملة اذا اراد شيئا فانما يقول له كن فيكون ولو اريد معنى الغلبة فكذلك اى غلبته على جميع الموجودات غلبة كاملة ولو اريد معنى العظمة والكبرياء فهكذا فههنا خمسة معان.

٤) واما **قوله** اولا وثانيا ظرف زمان اى فى اول الزمان وآخره على ان الثانى بمعنى المتأخر كقول النحاة التوابع كل ثان معرب باعراب سابقه متعلق بالافعال الثلاثة من التوكل له والحمد والتعالى على سبيل التنازع يعنى ان التوكل والحمد ثابتان فى اول العمر وآخره اواول امر التصنيف وآخره اوفى اول زمان الخلق وآخره فان الاول يوم الميثاق زمان خلق الارواح والاخر زمان خلق الاجساد اوزمان حشر الاجساد فالمراد بذكر اول الزمان وآخره الدوام وان التعالى ثابت ازلا وابدا ولا يجوز ان يكون حالا من تعالى بمعنى اولا وآخرا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن الشرع باطلاق لفظ الثانى عليه تعالى عن الشبه والشريك ولكن لو كان متعلقا بالحمد فقط فيجوز ان يكون النصب على التمييز عن نسبة الحمد الى الله تعالى اى حمد الله تعالى من حيث اوله وآخره اى ذاته وصفاته او اى صفاته من الحيوة والعلم والقدرة الى غير ذلك وافعاله كالايجاد والاكمال والانعام والاكرام اواى من حيث الحادة وابقائه اواى من حيث دنياه وآخرته وفى التلويح اشارة الى ذلك فى انوار التنزيل واول افعل لا فعل له وقيل اصله اوأل من-

ولعنان الثناء اليه ثانيا [1] وعلى افضل رسله [2] وآله مصليا وفى

الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولايجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما فى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه * واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاوّل ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الائه التى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب * الثانى ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء اولا وفى السباء الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا * الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى انه يستحق بالحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الآخرة على مايشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين * فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء فى دارى الفناء والبقاء فمامعنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا على حامدا. قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية. قلت ليس الباء صلة لابتدىء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدىء الكتاب والابتداء امر عرفى

وئل فابدلت همزته واوا تخفيفا غيرقياسى اواٌول من آل فقلبت واو همزته وادغمت فعلى الاول منصرف فلااشكال فى تنوينه واما على الثانى فينبغى ان يكون غيرمنصرف فلا وجه للتنوين الا ان يراد المعنى الغير الوصفية كما قال العلامة فى التلويح انه ههنا ظرف بمعنى قبل وفى تاج المصادر البيهقى الوئل والؤول پناه گرفتن بكسى يابجايى ويعدى بالى وفى الحديث «فلا وألت» اى لانجوت فسمى سابق الامور بذلك باعتبار ان اول الموجودات ملجأها وملاذها وكذا اول القوم وهو رئيسهم ملجأهم يرجعون الله فى الحوايج وايضا فى التاج الاٌول باز گشتن وال حاله اى اصلحه فالسابق قد يكون مصلحا ومرجعا يرجع اليه كماذكرنا واماثانى فمشتق من الثنى فى التاج الثنى دوبيم شدن ١) **قوله** (ولعنان الثناء اليه ثانيا) عطف على حامدا فى المهذب العنان دوال لگام كه سوار دردست گيرد وايضا فيه ان الثناء سخن نيكو وثانيا هناك من الثنى بمعنى الاطلاق وعدم الصرف اومن الثنى بمعنى الصرف فى التاج الثناوا داشتن وواگردانيدن فهو من الاضداد والاول ابلغ حيث يدل على دوام توجه الثناء الى الله تعالى بخلاف الثانى واللام فى الثناء اما للعهد فيكون اشارة الى الثناء الخاص الذى هو الحمد اوللجنس فيلزم ان لايثنى غيره بثناء اصلا والظاهر ان تقديم الجارين والمجرورين على المتعلق لرعاية السجع ويمكن ان يقصد به الى القصر اى لالعنان الذم ولا الى غيره ثم قوله عنان الثناء يحتمل الوجهين احدهما الاستعارة المصرحة فعنان الثناء بمعنى ارادته فكما ان العنان يصرف به الفرس الى اى جهة يراد فكذلك ارادة الثناء يصرف بها الثناء الى اى ممدوح يراد والآخر الاستعارة المكنية فشبه الثناء بالفرس فى النفس ووجه التشبيه ان كلا منهما وسيلة المقصد ولم يذكر من اركان التشبيه الا المشبه واضيف اليه من خواص المشبه به ما يدل على التشبيه وهو العنان ٢) **قوله** (وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا) الجار متعلق باسم الفاعل والتقديم للسجع دون القصر اذ لامعنى لعدم الصلوة على سائر الانبياء عليهم السلام فى تاج المصادر البيهقى الفضل افزون آمدن وغلبه كردن بفضل فعلى المعنى الاول يلزم ثبوت الزيادة فى الكمالات الانسانية فى سائر الرسل عليهم السلام وبثبوت اصل الكمالات فى غيرهم كالاولياء والعلماء والصالحين وعلى المعنى الثانى ثبوت الغلبة فى الزيادة المذكورة فيهم وبثبوت الزيادة فى غيرهم فى الجملة وهو العلماء ﴿ ٤ ﴾ وثبوت اصل الكمالات فيمن دونهم والمراد الافضلية المطلقة وهى ان يكون فى جميع المحاسن الخلقية والخلقية. قال الشاعر: فاق النبيين فى خلق وفى خلق * ولم يدانوه فى علم ولا كرم* والدليل على الافضلية قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فان خيرية الامة دليل على خيرية نبيهم والرسل جمع رسول كزبور وزبر مشتق من الرسالة فى المهذب الرسالة پيغام بردن فيكون بمعنى النبي اومن الارسال فى التاج الارسال فرستادن فهو بمعنى المرسل وهو ان كان بمعنى نباء كان نبيا والافلا فالرسول بحسب اللغة يجوز ان لايكون نبيا كما ان النبي بحسبها يجوز ان لايكون رسولا قال الفاضل المحقق الشارح المدقق العالم الربانى العارف الصمدانى مولينا عبدالعلى البرجندى فى شرحه للمختصر ان الرسول فعول بمعنى الفاعل من الرسالة وهى نقل كلام احد الى غيره بامره او بمعنى المفعل من قولهم ارسلت فلانا فى رسالة فهو مرسل ورسول ذكره الجوهرى وقيل هو مصدر كالقبول وصف به ثم قال هذا كله من حيث اللغة واما من حيث العرف فقيل الرسول والنبي متساويان وقيل النبي اعم فان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة والنبي يعمه من بعث لتقرير شريعة غيره والرسول من جمع مع المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي يعمه ومن لاكتاب له والرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبي يعمه ومن يوحى اليه فى المنام على اختلاف الاقوال كل ذلك اورده البيضاوى فى انوار التنزيل وايضا فيه انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مأة واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلثمأة وثلثة عشر جما غفيرا فهذا دليل على ان النبي اعم من الرسول واضافة الرسل الى ضمير الله لتعظيم المضاف كقولك عبدالسلطان ركب وايضا فيه تعظيم غيرالمضاف وهو المصلى الداعى كقولك عبدالسلطان يعتبر عندى لتعظيم نفسك و«محمد» لم يذكر فى بعض النسخ وفيه تنوية لشأنه بانه فى غاية الارتفاع وليس من الادب ذكر اسمه الشريف وتنبيه على انه متعين بالارادة بقرينة ان وظيفة هذه الامة ان يصلوا على محمد عليه السلام بعد حمد الله تعالى فى اوائل الكتب التى يصنفونها فلا حاجة الى ذكره وفيما ذكر التذاذ بذلك فهو عطف بيان للافضل وهو اسم مفعول من التحميد وهو مبالغة فى الحمد كذا فى التاج فالمبالغة اما فى الكم اى المحمود حمدا كثيرا اوفى الكيف اى حمدا كاملا اواسم مكان اى محل الحمد المتبالغ كما اوكيفا الحامد هذا الحمد ويجوز ان يكون تشديد العين للتعدية اى من جعله الله تعالى حامدا له تعالى* وآله عطف على افضل فى المهذب الآل گروه وخويشاوندان قيل اصله اهل بدليل مناسبته فى المعنى فى المهذب الاهل گروه وخواندان قلبت الهاء همزة لقرب المخرج قلبت الهمزة الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كآمن اصله أأمن قال الفاضل۔

البرجندی ان اصله اول بدلیل ان الجوهری اورده فی الالف مع الواو من باب اللام وبدلیل ما نقل ان الکسائی سمع فی تصغیره اویل بالواو فقوم الرجل واتباعه یؤولون الیه فسموا بذلک وقیل اصله ءال بهمزتین وسمع فی تصغیره ءُیل بالهمزتین وقیل اصله اهل لتصغیره علی اهیل فالمراد اما اهل بیته علیه السلام من الازواج او الذریات او اهل قرابته الذین یحرم الصدقة علیهم وهم بنوهاشم عند الکل و بنو مطلب عند البعض کذا فی شرح البرجندی او اهل ملته من جمیع المؤمنین والمؤمنات وقیل المراد الاتقیاء من امته لقوله علیه السلام آلی کل مؤمن تقی فاراد بعض التقوی عن جمیع المحرمات والمکروهات والاکثر علی ان المراد التقوی عن الشرک کذا فی شرح البرجندی ویجوز ان یکون المراد اهل صحبته وهم الاصحاب رضی الله عنهم او اهل شریعته وهم المجتهدون والمحدثون وحفظة القرآن وعلماء اهل الاصول والفروع وکتا بها لیبقی فیما بین الناس ومصلیا من التصلیة فی تاج المصادر البیهقی التصلیة درود دادن وهی من الصلوة فی المهذب الصلوة درود ورحمة ودعاء واستغفار قالوا الصلوة من الله تعالی رحمة ومن الملائکة استغفار ومن المؤمنین دعاء فالتصلیة ههنا من المصنف فیکون بمعنی الدعاء مطلقا او بمعنی الدعاء بلفظ الصلوة کقولک اللهم صل علی محمد ولعل المراد بدرود بالفارسیة هذا المعنی ووزن التفعیل یجوز ان یکون للمبالغة او التعدیة فاذا جعل الغیر داعیا فظاهر انه ایضا داعی ونقل البرجندی عن نهایة الجزری ان معنی قولنا صل علی محمد عظمه فی الدنیا باعلاء ذکره وابقاء شریعته وفی الاخرة بشفعه فی امته وتضعیف اجره ومثوبته ثم قال ولهذا لایجوز ان یطلق بالنسبة الی غیره الاتبعا وقیل هذا اذا کانت بمعنی العظمة اما اذا کانت بمعنی الرحمة فلا ۱) قوله (وفی حلبة الصلوات مجلیا ومصلیا) فی المهذب الحلبة اسبان که فراهم آوردند ازبرای مسابقت المجلی آن اسپ که درپیش همه بوددر مسابقه المصلی اسب دویم در مسابقه یعنی انی فی الرجال المجتمعین لتسابق فی الصلوات مثل المجلی والمصلی فی انی سابق علی الکل تارة وعلی غیر الواحد تارة ای لم یسبقنی فی الصلوة الا واحد فی بعض الاوقات فالحلبة استعارة تحقیقیة مجردة والصلوة قرینة المجاز تجرید الاستعارة کقولک

حلبة الصلوات مجلیا ومصلیا [1] وبعد فان العبد المتوسل الی الله باقوی الذریعة عبید الله بن [2] [3] مسعود بن تاج الشریعة

یعتبر ممتدا من حین الاخذ فی التصنیف الی الشروع فی البحث ویقارنه التبرک بالتسمیة والحمد والصلوة فان قلت فعلی الوجه الثالث یکون حامدا ثانیا بمعنی ناویا للحمد وعازما علیه لیکون مقارنا للعامل وح یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز قلت یجعل من قبیل المحذوف ای وحامدا ثانیا بمعنی عازما علیه فلا یلزم الجمع . قوله وعلی افضل رسله مصلیا لما کان اجل النعم الواصلة الی العبد هو دین الاسلام وبه التوصل الی النعم الدائمة فی دار السلام وذلک بتوسط النبی علیه السلام صار الدعاء له تلو الثناء علی الله تعالی فاردف الحمد بالصلوة وفی ترک التصریح باسم النبی علیه السلام علی ما فی النسخة المقررة تنویه بشأنه وتنبیه علی ان کونه افضل الرسل علیه السلام امر جلی لایخفی علی احد . والحلبة بالسکون خیل تجمع للسباق من کل اوب استعیرت للمضمار . والمجلی هو السابق من افراس السباق . والمصلی هو الذی یتلوه لان رأسه عند صلویه ومعنی ذلک تکثیر الصلوة وتکریرها واشار بالمجلی الی الصلوة علی النبی وبالمصلی الی الصلوة علی الآل لانها انما تکون ضمنا وتبعا ثم لایخفی حسن ما فی قرائن الحمد والصلوة من التجنیس وما فی القرینة الثانیة من الاستعارة بالکنایة والتخییل والترشیح وما فی الرابعة من التمثیل وان تقدیم المعمولات فی القرائن الثلث

ارأیت اسد هذا الجیش وقوله مجلیا ومصلیا من باب التشبیه کما یقال زید اسد بحذف ادوات التشبیه ووجهه فقوله فی حلبة الصلوة حال من الضمیر فی اسم الفاعل فی الظاهر ومن الضمیر فی الجار والمجرور فی الحقیقة کانه قیل کالمجلی وکالمصلی ثم الحلبة لایبعد ان یکون من الاحلاب وهو الاجتماع للنصرة والمعاونة کذا فی التاج کان الخیل المجتمعة للتسابق تتفاوت فی العدو والمجلی یجعل نفسه جلیا ظاهرا علی الناس عند ما سبق علی الکل والمصلی من الصلاء بالفتح وهو اسفل الکفل او بالکسر وهو ما یخاط علی الخرق من الاهاب المدبوغ فی المهذب الصلا بفتح الصاد زیر سرین بالکسر پیوند ساختیانی فالسابق ثانیا یجعل رأسه علی صلا السابق اولا ویقال تجعل نفسه متصلا به اتصال الصلاء بالکسر علی المخروق .

۲) قوله (وبعد فان العبد المتوسل اه) هکذا فی اکثر النسخ وفی بعضها یقول العبد فهذا ابتداء کلام لذکر ما هو بصدده وبیان ما هو سببه وعلی الاول اما عطف علی حامدا عطف الظرف علی الحال لما فیها من معنی الظرفیة کانه قیل توکلت فی حال الحمد لله وفی حال الصلوة علی النبی وبعدهما (وقوله فان العبد) تعلیل للتوکل تقریره توکلت علی الله لانی اردت شرح کتاب التنقیح ومن یراد امرا یتوکل علی الله لیسهل له ذلک الامر اوعطف علی ما یتعلق به حامدا من التوکل کما فی بعض النسخ او المقدر من الابتداء ونحوه کما فی اکثر النسخ وتقدیره وبعد الحمد والصلوات قلت فان العبد او قال البرجندی ان هذا من عطف مضمون جملة علی مضمون جملة کما ذکره صاحب الکشاف فی قوله تعالی وبشر الذین آمنوا انه عطف مضمون هذه الآیة وهو وصف ثواب المؤمنین علی مضمون الآیة المتقدمة وهو وصف عقاب الکافرین فکانه قیل فحقق انه حمد الله وصلی علی النبی وانه بعدهما یقول اه وقال البعض انه یحمل الجملة المشتملة علی الحمد والصلوة علی الاخبار لئلا یلزم عطف الخبر علی الانشاء وقال البعض ان الواو ههنا لیست للعطف بل قائمة مقام اما التی تورد للدلالة علی ان ما بعدها غیر مرتبط بما قبلها ولذا سمیت فصل الخطاب «وبعد» مبنی علی الضم لانه من الغایات وهی الظروف المقطوعة عن الاضافة المقصودة وابقاء جواب اما یقوم مقام اما وعلی تقدیر ارادة الثنی فهی مبنیة علی توهم اما بلا تقدیرها تقول ما زید کاتبا ولا شاعر بالجر علی توهم الباء کذا قال البرجندی والتوسل التقرب فی التاج التوسل نزدیکی جستن والاشتقاق من وسل یسل بفتح العین فی الماضی وکسرها فی المضارع اذا رغب والوزن للمبالغة ومنه سمیت الهدیة وسیلة لانها مرغوبة عند المزور اولانها مسببة عن رغبة الزائر الی المزور اولانها سبب لحصول المرغوب والذریعة الوسیلة کذا فی المهذب من الذرع بالتحریک وهو الطمع کذا فی الصراح فالوسیلة سبب الطمع ولایبعد ان یکون من الذرع بالتسکین وهو تقدیر الشئ بالذراع علی انها بمعنی المذروعة فسمی بها الوسیلة التی من المذروعات ثم نقل الی مطلق الوسیلة واضافته اقوی الیها بقصد الزیادة المطلقة ای باقوی الامور من جنس الذریعة او القصد الزیادة علی المضاف الیه ای اقوی الذریع او اقوی جنس فالجنس فی معنی الجمع او اقوی انواع الذریعة الذریعة بتقدیر المضاف ویجوز ان یکون من اضافة الصفة الی الموصوف مثل جرد قطیفة والمراد باقوی الذریعة علم الشریعة ویجوز ان یراد الحمد والصلوة ۳) قوله عبید الله ابن مسعود ابن تاج الشریعة منصوب عطف بیان للعبد او مرفوع حملا علی المحل کذا قال البرجندی وفیه نظر لانه یلزم حینئذ اجتماع العاملین (وهما الابتداء وان) علی اعراب واحد فی الخبر وهو الرفع والجواب ان هذا مبنی علی مذهب من انکر عمل الحروف المشبهة بالفعل فی الخبر فلیس العامل فی الخبر بالنظر الی المتبوع عنده الا الابتداء ویجوز النصب بتقدیر اعنی او اخص والرفع بتقدیر هو عبید الله فی الصراح عبید تصغیر عبد و نام اسب فیجوز ارادة المعنی الثانی علی التشبیه کما فی المجلی والمصلی فالاضافة حینئذ مبنی علی تنکیر العلم بارادة المسمی به او الوصف المشهور وفی انوار التنزیل ان الابن من البناء لانه مبنی ابیه ولذلک ینسب نسبة المصنوع الی صانعه فیقال ابو الحرب فحینئذ یکون مثل الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز المبنیة الاوائل علی السکون المدخل علیها الهمزة فی الابتداء (ومسعود) من السعادة عند من قال بانها متعد فی تاج المصادر البیهقی والسعادة نیک بخت کردن واختلفوا فی هذا واجازه الزجاج والازهری والفارابی واستدلوا بقوله تعالی فاما الذین سعدوا بضم السین وهو قراءة الکسائی کذا فی الصراح واما سیبویه والمحققون من اهل اللغة وقالوا ان کلام العرب اسعد الیه ولایجوز ان یکون اسعد من السعادة لانه لازم کالشقاوة وقالوا فی هذه القراءة انها لغة خارجة عن القیاس او یکون من باب فعل وفعلته نحو غاض وغضبته ای فی کونه لازما ومنسوبا ومتعدیا فی الصراح غیض کم شدن آب و برزمین فروخوردن و فروخورانیدن لازم ومتعد ـ

سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى من لم يحلها بغير اطناب لايحل له النظر فى ذلك الكتاب واعلم انى لما سودت كتاب التنقيح سارع

الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لايناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاوّل اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله سعد جده فيه ايهام

وقالوا لادلالة لهم فى مسعود لجواز ان يكون مثل اجنه الله فهو مجنون وفى الصراح سعادة نيك بخت شدن خلاف شقاوت فهو سعيد فاسعده الله فهو مسعود فلفظ المسعود مشتق من السعادة عند البعض ومن الاسعاد عند البعض لا من السعد والسعود فى التاج السعد والسعود هايون شدن ومثل ذلك فى الصراح فى المهذب التاج احسنه كذا فى الصراح وهو استعارة مصرحة تحقيقية فى المزين والمروج اذ الشريعة استعارة بالكناية والتاج استعارة تخييلية الشريعة فى الاصل طريق الماء يرد به الشارب الى الماء كذا فى الصراح سمى بها الدين الحق لانه طريق الى الكوثر واشربة الجنة وسمى بالشرع وهو الدخول الى الماء كذا فى الصراح كذلك فى التاج الشرع نهادى نهادن وهويدا كردن فلة الاسلام بيت بناه الله للناس ليعتصم به نفسه وماله وولده واظهره الله تعالى على الناس هذا باعتبار الاصل والمراد ههنا بتاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة جد أب مصنف ١) **قوله** (سعد جده وانجح جده) سعد بفتح العين وكسرها واما المضارع فبالفتح والجد بفتح الجيم له معان فى الصراح جد پدر كلان وتوانگرى وبزركى قوله تعالى جد ربنا اى عظمة ربنا وبريدن جامه والمراد الاقرب منها الى الفهم وهو اب الاب فليس ذلك من التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية ويمكن ان يراد بخت وهو الغنى والعظمة اى دام دولته ودام عظمته فى الصراح نجح بالضم نجاح بالفتح فيروى انجح الرجل اذا صار ذا نجح والجد بالكسر السعى والاهتمام فى الصراح جد بالكسر كوشيش دركار واسناد الانجاح الى الجد مجاز عقلى من باب (بنى الامير المدينة) فهو ايضا اسناد الفعل الى سببه فالجد فى الامر سبب النجاح فيه ٢) **قوله** (لما وفقنى الله) وفى التاج الوفق ساز دار آمدن والتوفيق فى اللغة ان يجعل الله تعالى الانسان وافقا بامره كافيا فيه وذلك بحصول جميع الاسباب والشرائط وهو فى العرف جعل الاسباب موافقة للمسببات وهذا من لوازم المعنى اللغوى (فقوله لما اسم ظرف بمعنى اذ عند الاكثر يستعمل استعمال الشرط فيدخل على الجملتين وحرف عند البعض الا انها لثبوت الثانى بناء على ثبوت الاول و«لو» لانتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول كذا فى شرح البرجندى ٣) (**قوله** بتأليف تنقيح الاصول) التأليف من الالف بالضم والالف بالكسر وهما بمعنى المحبة كذا فى التاج والمراد ههنا لازمهما وهو الاجتماع والاتصال او من الف وهو اعطاء الالف والمراد لازمه وهو ايراث الكثرة فعلى الاول معنى تأليف التنقيح جمع اجزائه ووصل بعضها ببعض وعلى الثانى معناه يكثر اجزائه قال البرجندى ان التأليف فى العرف مرادف للتركيب وهو جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد وقد يقال على ماهو اخص من ذلك وهو جمع الاشياء المتناسبة ويشعر به الاشتقاق من الالفة فى الصراح تنقيح پاكيزه كردن درخت از شاخ ريزه وشعر از كلام ركيك ومغز بيرون كردن از استخوان فالمراد تهذيب الاصول عن الزوائد والركايك وتصفيتها عن الحشو واللغو وشرح معانيه بعبارة ظاهرة الدلالة واشتقاقه من النقاح وهو بالضم وهو الماء العذب البارد واللذيذ المروج كذا فى المهذب فمن تنقيح الشجر او الكلام بجعله كالتفاح واما الاصول فسيأتى اصل معناه ولكن المراد هناك كتاب صنفه الامام قدوة الانام الشيخ فخر الاسلام ٤) (**قوله** اردت ان اشرح) فى انوار التنزيل الارادة شروع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها على الفعل ويقال الارادة القوة التى هى مبدأ الشروع واما ارادة الله تعالى فالحق انه ترجيح احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح والاختيار على ماذكر ٦ فى التحقيق هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل فى قدرة الفاعل ترجيح احد الجانبين على الآخر فنقول الاختيار اعم من الارادة فى الله تعالى على ذلك التعريف لانه يتحقق بمجرد ترجيح احد المقدورين قبل تخصيصه بوجه دون وجه واما الارادة بالمعنى المذكور فلا يتحقق قبل ذلك ولا يتحقق بدون الاختيار واخص منها من جانب العبد لان الانسان اذا غلبه النوم ولم يكن له اختيار اليقظة وهو مائل الى النوم يتحقق الارادة ولا يتحقق الاختيار على التعريفين المذكورين والارادة بالمعنى الثانى اعم من وجه اذا نسبت الى المعنى الاول يجتمعان فيما اذا رجح الانسان احد مقدوريه وخصصه بوجه ويتحقق الاول بدون الثانى فيما ذكر فى النوم ويتحقق الثانى بدون الاول فى ارادة الله تعالى عزوجل بعدم النفس ههنا وهى الجوهر المجرد فى حد ذاته المتعلق بالبدن فى تصرفاته يصرفه الانسان الى مايشاء كالراكب من المركوب و«الشرح» الاجلاء والاظهار كذا فى التاج والفسخ والتوسعة قال البيضاوى فى قوله تعالى (رب اشرح لى صدرى) سأله ان يشرح صدره ويفسخ قلبه والتفريق فى التاج الشرح شرحه كردن گوشت فى الصراح تشريح اللحم كانيدن وپيدا كردن فربهى گوشت فاجلاء المشكل اظهار المراد به وفتحه فتح باب فهمه وتفريقه تفصيل معانيه ٥) **قوله** (مشكلاته اى مخفياته فى تاج المصادر الاشكال پوشيده شدن او التاج ومحتملاته من قولهم رمان مشكل لما فيه حلاوة وحموضة كذا فى باب المهذب او مبيناته فى التاج الاشكال پوشيده كى بودن من السلب والايجاب فالاولان هما من جملة الكتاب واما الثالث فهو امر خارج منه يذكره الشارح ويبين معناه ووجه صحته مما يحتاج اليه فهمها فى الكتاب ولا يبعد ان يراد بالمشكل ماهو مصطلح اهل الاصول وهو ماخفى منه المراد لا لعارض بل لنفسه ويدرك عقلا وبالمغلق ما هو المصطلح وهو ماخفى المراد لنفسه ولا يدرك عقلا بل نقلا لقوله المواضع التى من لم يحلها اه الخفى وهو ماخفى المراد لعارض واما المتشابه فهو الذى لا يدرك اصلا ولم يوجد فى ذلك الكتاب فذلك من براعة الاستهلال ٦) **قوله** وافتح مغلقاته اى افتح باب فهم مااغلق عليه ذلك من المعانى بتقدير المضاف والصلة او ازيل اغلاق العبارات وخفاء دلالتها ويجوز ان يكون هذا من التمثيل على سبيل الاستعارة من اعتبار مجاز فى المفرد او تقدير امر على ان المراد تشبيه ازالة الخفاء بفتح الابواب المغلقة ووجه التشبيه هيئة منتزعة من امور متعددة وهى البيت والباب والغلق والفتح فى احد الجانبين والمعنى واللفظ وخفاء الدلالة والازالة فى الجانب الآخر فعبر عن المشبه بعبارة المشبه به كقولك انى اريك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ٧) **قوله** معرضا امامتعلق بالارادة او الشرح والفتح ٨) **قوله** (من لم يحلها) اى لم يفهم معناها امامن الحلو بمعنى الفتح وازالة العقد او من الحلول فى الشئ اى القرار فيه والحلول بالشئ اى النزول عليه فادراك المعنى يستلزم فتح باب الفهم بازالة عقد الخفاء ونزول الذهن على المعنى وقراره فيه وجزمه بان المراد ذلك من لوازم الفتح فيكون من ذكر اللازم وارادة الملزوم او يقال انه لازم لهذه الامور فيكون فتح باب الفهم ذكر الملزوم وارادة اللازم اى او لم يشرح معناها ٩) و**قوله** (بغير اطناب) على الاول معناه بغير اطناب من المعلم وعلى الثانى معناه بغير اطناب من نفسه فالاطناب ماادى اصل المراد بلفظ زيد عليه لفائدة ولما نفى الاطناب مع انه طريق مقبول فى افادة المراد فاجتناب التطويل والحشو يلزم بالطريق الاولى لانهما غير مقبولين فالتطويل ان يكون الزيادة على المراد لا لفائدة ولا يكون متعينة والحشو ان يكون متعينة لا يكون لفائدة .

١٠) **قوله** (لايحل له النظر) اى عند اهل التحصيل ١١) **قوله** (فى ذلك الكتاب) اشارة الى كتاب التنقيح بالاشارة البعيدة لقصد التعظيم تنزيلا لبعد درجته منزلة بعد المسافة ١٢) **قوله** (لما سودت كتاب التنقيح) تسويد الشئ تصييره مسودا فلابد ان يكون له وجود قبل اسوداد فاسوداد الكتاب ان يكتب اولا من غير تعريض تام للتصحيح فلا بد ان يكون المراد بالكتاب اما المعانى او العبارات اذ لا وجود قبل الاسوداد ا وبذلك المعنى للنقوش الدالة على الالفاظ ولو اريد النقوش فالتسويد بمعنى الايجاد مسودا وانما سمى الكتابة اولا بالاسوداد هذا لانها بالخطوط المتطاولة المتلاصقة من اول عرض الصفحة الى الاخرى ومن اول الطول الى الآخر فيسود القرطاس بها كثيرا ١٣) **قوله** (سارع) لازم ومتعد فى تاج المصادر البيهقى المسارعة بشتافتن ويعدى بالى وشتا بانيدن فيجوز ههنا الاعتباران فالاول بان كان الانتساخ والكتابة من الاصحاب انفسهم والثانى بان كان من الغير بامرهم فيحملون الكتاب على السرعة فان قلت على الاول ما الوجه فى اختيار المسارعة على السرعة والاسراع مع انهما ايضا لازمان كذا فى التاج قلنا الوجه ان المسارعة تدل على الكمال والزيادة بزيادة الحرف بخلاف السرعة واما الاسراع فهو وان كان دل على -

الزيادة لكنه يدل على التكلف فى التاج اسرع كلف نفسه السرعة واما المسارعة فيدل على السرعة الغريزة فهى ابلغ وايضا الوزن فيها لثبوت الفعل من الجانبين كان الانتساخ ايضا يسرع الى الاصحاب فمعنى السرعة فيها اشد ۰ ۱) قوله (بعض الاصحاب) فى الصراح اصحاب جمع صحب مثل فرخ وافراخ وجمع الاصحاب اصاحيب وايضا فيه ان الصحب جمع الصاحب كراكب وركب قال البرجندى الاصحاب جمع صاحب على رأى اوجمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب اوجمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب والمستعمل فى موضع مفردها الصحابى بالفتح منسوب الى صحابة وهى مصدر بمعنى الصحبة وقدجاءت بمعنى الاصحاب ذكره الجوهرى وفى الصراح صحب بالضم صحابة ياران ويارى نمودن ۲) قوله (الى انتساخه) فى الصراح نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته والكل بمعنى وفى كنز اللغات نسخ الكتاب وا نوشتن والتحقيق ان النسخ فى الاصل هو التبديل كما فى نسخ شرع بشرع هذا يدل على الانتقال فامر العباد فى طاعة الله ينتقل من طريق الى طريق ثم استعمل فى ايجاد الشئى عن المثال تصويره بصورته ففيها انتقال الصورة من محل الى آخر لكن لابطريق الزوال من الاول فنسخ الكتاب وانتساخه ليس بمعنى كتابته مطلقا بل بمعنى كتابته عن نسخة وهى الانموذج ولذلك لايطلق الانتساخ على التسويد اولا ۳) قوله ومباحثته اه اى مذاكرة ما فيه من اللفظ والمعنى بالتعظيم والتعليم والسؤال والجواب واصل البحث التفتيش والتفحص ٤) قوله (ثم بعد ذلك وقع) اه عطف على سارع فانتشار النسخ بعد المسارعة بلا واسطة ووقوع التغير بعدها على التراخى بواسطة الانتشار وبعده على ان قوله ذلك اشارة اليه فكل من التغييرين بالنظر الى امر آخر فلا استدراك فالتسويد سبب للمسارعة ومجموعها سبب للانتشار ومجموع الثلثة سبب لوقوع التغيير بالتسويد وعدم التصحيح الاتم له مدخل فى ذلك وقوله (وقع فيه قليل من التغييرات) يحتمل الوجهين احدهما ان التغيير وقع من الناسخين فغيروا ما وقع عليه التسويد الى طريق غير مرضى عند المصنف رحمه الله فقوله (فكتبت) اه معناه فغيرت ذلك الطريق الغير المرضى الى النمط المرضى المتقرر عندى والثانى ان التغيير وقع من المصنف اومن اصحابه واحبائه فغيروا بعض ما وقع عليه التسويد من الصورة المشتملة على الخلل والفساد الى النمط الذى تقرر ثانيا عندهم ۵) قوله (عبارة المتن سمى) اللفظ عبارة اذ به يعبر المعنى الى المخاطب وينفذ فى قلبه وسمى اصل الكتاب متنا تشبيها له بالظهر الذى هو اصل بنية الحيوان والمتن هو الظهر ۶) قوله على النمط اوهو النوع كذا فى المهذب والصراح والمراد الطريق المخصوص فانه نوع من مطلق الطريق قبل التغيير لام العهد اشارة الى الطريق المذكور بقوله فكتبت على الوجه الاول ولا المذكور بقوله قليل من التغييرات على الوجه الثانى ۷) قوله لما تيسر اى صار عندى حاصلا فى الصراح ﴿ ۷ ﴾ تيسر استيسار امادہ شدن او اى تسهل فى تاج المصادر التيسر آسان شدن ۸) (وفض بالاختتام ختامه)

بعض[1] الاصحاب الى انتساخه[2] ومباحثته[3] وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد[4] ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة[5] المتن على[6] النمط الذى تقرر عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر[7] اتمامه وفض[8] بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج[9] مؤسسة[10] على قواعد[11] المعقول وتفريعات[12] مرصصة

اذ الجد البخت واب الاب **قوله** وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح اوتضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ولايحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لاكما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على

الفض نقض نقش الخاتم المضروب على الكتاب المرسل من احد الى آخر ليكون مصونا عن ان يفتحه الغير فيطلع على ما فيه كذا فى الصراح والاختتام الاتمام اوضرب الخاتم على الشيء وهو بعد الاتمام فى التاج الاختتام ختم كردن والتركيب يدل على بلوغ آخر الشئ والختام نقش الخاتم المذكور وقوام الشيء وملاك امره وآخر الشيء فى المهذب الختام مهر وسر انجام وآخر فلو اريد بالاختتام المعنى الاول فظاهر ولو اريد المعنى الثانى فهو كناية عن تصحيح الكتاب بتعيين اللفظ والنقاط والحركات والسكنات واما الختام فالمراد المعنى الاول ومعنى اضافته الى ذلك الشرح ان الامر الذى لايتصرف فيه الناس فلا يمكن منه احد يقال فيه انه ختم عليه على سبيل الاستعارة على وجه التمثيل فمعنى ختام الشرح كونه خارجا عن حيز ان يتمكن منه الناس وبالاختتام يبطل هذا الوصف فذلك كفض الختام ولا يبعد ان يكون ضمير ختامه لكتاب التنقيح فالمواضع المشكلة منه حيث لايطلع عليها الناس كالشئ المختوم عليه الذى لايفتح ولايطلع على ما فيه فاختتام ذلك الشرح ينقض الختام ويطلع عليها العوام اويرجع الى النمط الذى قبل التغيير وذلك مفهوم من السوق ففض الختام عبارة عن ابطال ذلك النمط ولو صحف (**قوله** فض اى قض بالقاف والضاد المعجمة فله وجه اذا نقض ازالة البكارة كذا فى الصراح فاستعير الختام بوصف البكارة لمناسبة انهما مصونان عن التصرف ودل عليها باسناد القض الى الختام فانه من خواص المشبه به اى قض بالاختتام بكارة ذلك الشرح وخروجه عن حيز التمكن من التصرف فيه ويمكن التصحيف الى فص بالفاء والصاد المهملة اذ الفص الفصل والاخراج كذا فى الصراح فبذلك الشرح يفصل قوام النمط الذى قبل التغيير منه وينتزع منه مابه وجوده اى ينعدم ذلك الطريق فالختام حينئذ بالمعنى الثانى والضمير الى النمط المذكور وايضا يمكن التصحيف الى قص بالقاف والصاد المهملة والمراد الازالة والابطال وهو فى الاصل قطع الشعر والظفر كذا فى تاج المصادر وعلى التصحيف الثانى يجوز ان يكون المعنى ركب بالاتمام الفص على خاتمه على ان الختام بمعنى مايختم به كالقوام بمعنى ما يقوم به الشئ والركاب بمعنى مايركب به على الفرس والفص مصدر بمعنى استعمال فص الخاتم فالفص مشترك بين معنى وبين فعل يتعلق بذلك المعنى ومثل ذلك كثير فى الصراح حظ حظ بهره وبابهره شدن حظ حظ كشيدن حظ در كشيدن وفى المهذب الخيط رشته والمراد تركيب الفص على الخاتم اكمال تصحيحه فانه هو زينة الكتاب ۹) **قوله** وحجج سمى الدليل حجة على انها من احججت فلانا اذا بعثت ليحجج فبدليل الحق يبعث الناس ليصدقوا به فتصديق الحق كالحج اومن الحج بمعنى ادراج الميل فى الجراحة لاجل العلاج فالدليل يدرج فى قلب الجاهل لاجل العلم وهو علاج مرض الجهل اومن الحج بمعنى القصد فبه يوصل الى المقصد اومن المحجة وهى وسط الطريق فبه يدخل الجاهل فى وسط الطريق المستقيم كل هذه المعانى فى الصراح ۱۰) **قوله** (مؤسسة) اى مبنية فى الصراح تأسيس بنياد نهادن اومسوقة على انها من اس وهو سوق الغنم بان يقال اس بفتح الهمزة اوبكسرها كذا فى الصراح فالمصنف كان يترتبه التعاريف والدلائل على وجه يسوقها كل من يتفكر فيها على قواعد المعقول فكان المصنف حمل المتفكرين بحسن الترتيب على انهم ساقوها على قواعد اى حكموا بانها موافقة لها باشتمال على الاركان والشرائط التى تقررت فيها ۱۱) **قوله** (على قواعد المعقول) القاعدة فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ فى المهذب القاعدة بنياد وفى الاصطلاح امر كلى ينطبق بجميع جزئياته والمعقول صفة للمقدر اى العلم والمعقول هو مايكون مسائله عقليات والمراد المنطق فانه هو الباحث عن احوال التعريف والحجة ۱۲) **قوله** (وتعريفات مرصصة) اى ملصقة باصولها مرتبة عليها ترتيبا محكما عند المقول من الرص وهو الاحكام والالصاق كذا فى الصراح وكنز اللغات ووزن التفعيل للمبالغة كما فى التشبيث والتحرير فى تاج المصادر البيهقى التشبيث والتحرير فى تاج المصادر البيهقى التشبيث آشكارا كردن والتشديد للمبالغة التحرير نيك كشيدن .

٢) قوله بعد ضبط الاصول متعلق بالرصيص دون التفريع لان المصدر الموصوف لا يعمل كذا فى انوار التنزيل والضبط فى اصل اللغة حفظ الشئ فى حضور الذهن كذا فى الصراح المراد ههنا تحرير المسائل الاصولية على وجه ليس فيه خطاء وخلل كقوله فى المجاز انه خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بـ«هذا ابنى» للاكبر منه سنا فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر عندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بعارض فيتحقق عنده لا عندهما ٣) قوله (وترتيب انيق) على وزن فعيل من الانق وهو الاعجاب كذا فى التاج والاعجاب ان يكون الشئ مقبولا عند الانسان بحيث يفرح به ٤) قوله (لم يسبقنى على مثله احد) اى لم يمض قبل زمانى احد مستوليا قادرا على مثل ذلك الترتيب اى لم يقدر عليه احد قبل ذلك الزمان وظاهر ان القرن المتقدم خير من المتأخر كما ثبت بالحديث فيلزم ان لا يوجد فى ذلك الزمان ايضا من يقدر عليه فيكون منفردا فى ذلك الترتيب ٥) قوله (مع تدقيقات غامضة) اصل التدقيق جعل الشئ دقيقا والمراد ههنا ايراد الامور الدقيقة التى لها مدخل فى السراج والاعتراضات الدقيقة الواردة على القوم واستخراج المعانى الدقيقة من المتن والتوصيف بالغموضة وهى بعد الكلام عن الفهم كذا فى التاج للمبالغة او التأكيد ٦) قوله (لم يبلغ فرسان العلم) اى ركبان العلم فى المهذب الفارس سوار والفرسان جمع واشتقاقه من الفروسة او الفروسية سواء وهما بمعنى الركوب كذا فى المهذب وفى الصراح قال ابن السكيت اذا كان الرجل على حافر برذونا كان او فرسا او بغلا او حمارا قلت مر بنا فارس على بغل وفارس على حمار والمعنى ان الفارس غير مختص براكب الفرس ومعنى الركوب على العلم الاستقرار فيه والغلبة بالضبط والاحاطة ويجوز ان يكون الاشتقاق من الفراسة بكسر الفاء وهى الحذاقة فى الفوائد الضيائية الفراسة بالكسر من التفرس وهو العلم كذا فى الصراح ومعنى فرسان العلم حذاق اهل العلم فالاضافة لامية فيجوز ان يكون من الفرس وهو غلبة الاسد على الصيد وضربه على الارض كذا فى الصراح اى مصطادوا العلم ومكتسبوه واما العلم فهو فى اللغة الدرك وفى الاصطلاح هو ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية وقد يطلق على نفس المسائل والقواعد وهى المعانى والمعقولات وقد يطلق على الالفاظ الدالة عليها وقد يطلق على النقوش الدالة على الالفاظ وقد يطلق على القراطيس المنقوش عليها ٧) قوله (الى هذا الامد) الامد نهاية الامر وآخره كذا فى المهذب اولاشارة الى احد تدقيقاته ويجوز ان يراد مجموع التعريفات والحجج والتفريقات والترتيب والتدقيقات فيكون (قوله لم يبلغه) صفة للمجموع بعد صفة لكل منهما خصوصا والعائد اسم الاشارة فان المعنى الى ههنا ٨ ٨) قوله (سميت هذا الكتاب) هذا جزء لما

بعد ضبط الاصول[٢] وترتيب انيق[٣] لم يسبقنى على مثله احد[٤] مع تدقيقات[٥] غامضة لم يبلغ[٦] فرسان هذا العلم الى هذا الامد[٧] سميت هذا الكتاب[٨] بالتوضيح[٩] فى حل غوامض التنقيح والله تعالى[١١] مسئول ان يعصم عن الخطاء[١٢] والخلل كلامنا[١٣] وعن السهو[١٤] والزلل[١٥] اقلامنا واقدامنا.

حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما نتصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى الى مثله سبقت العالمين الى المعالى قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح.

لزم لتيسر الاتمام لزوما عاديا فالعادة فى التصنيف انه اذا لم يوضع للمصنف اسم اذا كان المصنف شرحا يقال انه ايضاح وتوضيح والتسمية من السمو هو العلو والارتفاع فهى الرفع والاعلاء عبر بها عن وضع اللفظ لارادة معنى تام لا يقارنه الزمان اذ هو سبب لرفع الصوت لدعاء المعنى الذى فيه اعلاء لشأن المدعو اومن السماوة وهو ان يحسن العمل الى انشاء لينتفع عليها كذا فى التاج فبالدعاء يميل المدعو الى الداعى كانه يحسن اليه ويشتاق فى انوار التنزيل ان الكتاب مصدر يسمى به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى الملبوس واصل التركيب يدل على الضم والجمع كما يقال كتب السقاء اذا ضم بعض الجوانب مع البعض بالخياطة ومنه قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ٩) قوله (بالتوضيح فى التاج المصادر ان التسمية يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وبالباء والتوضيح الاجلاء والاظهار وهذا اللفظ غير مذكور فى المصادر ولا فى الصراح ولعله لم يأت فى العربية فهو من اختراع المصنف ١٠) قوله (فى حل غوامض التنقيح) ان قلت ان التوضيح هو حل الغوامض فما معنى ظرفية الشئ لنفسه قلنا ان المراد بالحل هو الايضاح مطلقا وبالتوضيح زيادة الايضاح كما يدل عليه الباب والمطلق ظرف للمقيد يحيط به وبغيره او نقول ان خفاء المعنى فى الكلام قد يكون باعتبار مفردات الالفاظ وقد يكون باعتبار هيئة تركيبها فالتوضيح اريد به ازالة الاول والحل اريد به ازالة الثانى فالاولى فى طريق الثانية والموصول اليها وذلك كما يقال اعطيت الخبز فى الله اى فى سبيل الله والموصول اليه قوله

١١) قوله (والله تعالى) مسئول اه عطف على المحذوف اى انا شارع فى المقصد والله تعالى مسئول ان يوفق امرى والله مسئول ان يعصماه وهذا الكلام انشاء فى صورة الخبر كانه قال سألت الله ذلك لا لانشاء السؤال كقولك بعت وتزوجت لانشاء البيع والنكاح وكقول الشاعر: هواى (١) مع الركب اليمانين مصعد * جنيب وجثمانى بمكة موثق يريد انشاء التسلية والتحسر ويجوز ان يراد الاحباء فالعطف حينئذ على الشرطية ويجوز ان يكون حالا عن الجزاء بيانا لهيئة الفاعل والعائد ضمير كلامنا فان معناه كلامى وكلام اصحابى واحبائى فان قلت ان التسمية بعد اتمام الكتاب وسؤال العصمة قبل الاتمام والمراد العصمة عن الخطاء فى ترتيب الكتاب والحال لابد ان يقارن مضمون العامل فى الزمان قلنا لا نم ان المراد ذلك بل العصمة عن الخطاء فى التعلم والتعليم وفى التصحيح والاستنساخ بعد الترتيب ولو سلم فالعصمة فى الترتيب على الوجهين ان لا يقع الخطاء اصلا وان توفق بعلم بمواضع الخطاء وبتداركه فليكن المراد القسم الثانى ١٢) قوله (عن الخطاء) فى التاج المصادر الخطأ والخطاءة بالكسر والتسكين فيهما والخطاء والخطأ بالفتح فيهما والخاطئة گناه كردن وجاء خطى بمعنى اخطأ اذا لم يصب الصواب هذا بحسب اللغة ويمكن ان يراد كل منهما واما بحسب اصطلاح اهل الاصول فما ذكرنا فى التحقيق حيث قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب وهو ما اجيب به المقصود ومنه سمى الذنب خطئة وقد يذكر ويراد به ضد العمد كما فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا الاية والخطل الكلام القبيح وقد جاء بمعنى الخطاء الكثير كذا فى الصراح وفى كنز اللغات خطل خطاشدن وبيهوده گفتن ١٣) قوله كلامنا مفعول يعصم الموصوف بالخطاء والخطل فى الحقيقة انما هو المتكلم والموصوف بالمعصومية عنهما فى الحقيقة انما هو الموصوف بهما فاسناد الامور الثلثة الى الكلام مجاز عقلى لملابسته ان الكلام محل هذه الامور ١٤) قوله وعن السهو وهو ان تصدر الفعل بسبب الغفلة على خلاف الصواب وهو اخص من الخطاء بمعنى ضد الصواب مطلقا فاذا يرمى صيدا بطريق القصد لا عن غفلة فاصاب آدميا كان هذا من الخطاء ولا سهو واخص من الخطاء بمعنى ضد العمد من وجه فاذا تمضمض الصائم غافلا عن انه صائم فدخل الماء فى حلقه من غير العمد اجتمعا واذا غفل عن الصوم فشرب الماء عمدا تحقق السهو فقط وفى صورة افتراق الخطاء بمعنى ضد الصواب عن السهو المذكورة يفترق الخطاء بمعنى ضد العمد عنه فقد اجتمع المعنيان فى هذه الصورة ووجد الاول مفترقا عن الثانى فى صورة افتراق السهو عنه ووجد الثانى بدون الاول فيما اذا رمى مسلما قصدا بظن انه حربى فبينهما ايضا عموم من وجه ١٥) قوله والزلل فى تاج المصادر البيهقى الذل والمذلة لغزيدن الزلل زلت اقتادن درسخن فالمراد ههنا الخطاء فى الفكر والكلام النفسى كما ان المراد بالخطاء والخطل الخطاء فى الكلام اللفظى وبالسهو الخطاء فى الكتابة فقوله اقلامنا واقدامنا نشر على ترتيب اللف فالاقدام مجاز فى الاذهان. (١) سواى نسخة)

١) قوله اليه يصعد الكلم الطيب يرجع الضمير الى الله تعالى لتقدم ذكره فى التسمية سواء كان الابتداء بها المسنون فى اللسان او القلب او الكتابة اذا الشرط فى ضمير الغائب انما هو تقدم مايعود اليه من غير اشتراط الموافقة بين الضمير ومايعود اليه فى الكون ملفوظا او معقولا او مكتوبا وتقديم الجار والمجرور على العامل لافادة الحصر اى لا الى غيره تعالى وذلك لان جميع النعم بخلقهما وكل الصفات الجميلة بصنعهما والحمد ليس الا لاجلها والصعود اورده البيهقى فيما كان الماضى بكسر العين والمضارع بفتحها وقال الصعود والصعد بالاشدن وبمعدى بـى وح لابد ان لايكون ههنا فى معناه الحقيقى بل المراد الانتهاء الرجوع لكن عبر بلفظ الصعود ايماء لعلو شأن المرجوع اليه ورجوع الكلم وهى المحامد لله تعالى اتصافه بالمحمود بها وكونه مقصود الحامد فيها اذ به يجازيه بأنواع الفضل والعطاء . قال البيضاوى وصعودها مجاز عن قبول الله تعالى اياها او صعود الكتبة بصحيفتها ولايبعد ان يقال انما يتصور بصور الاجسام وتقل الى السماء فيبقى فى مكان الى يوم الجزاء والكلم جمع كلام على ما فى المهذب حيث قال الكلام سخن التكلم جمع على نحو ما قال الكلب سك الاكلب والاكاليب والكليب جمع اوجمع كلمة على مافى كنز اللغات فانه قال كلم سخنها واوجمع كلمه است وقيل اسم جنس الكلمة كالتمر والتمرة ويأبى ذلك انه لايطلق على الكلمة ولا الكلمتين كما يطلق التمر على التمر والتمرتين واسم الجنس لابد ان يقع على التثنية والجمع وبذلك يمتاز عن اسم الجنس نحو ركب وحامل وباقد وقيل اسم جمع كذا فى الفوائد الضيائية فاذا كان اسم الجنس فلا اشكال فى تذكير الطيب واما اذا كان جمعا او اسم جمع فيمكن ان يقال ان الطيب بدل بعض لا نعت اى الطيب منها وقيل انه فى تأويل بعض الكلم الطيب ولايبعد ان يقال الكلم بمعنى الكليم تخفيفا له كما فى كنز اللغات حيث قال كلم سخنها وهم سخن كسى فالعبد عند حضور القلب فى الخلوات يوجد له حاله يصح ان يقول انه يكالم الله تعالى كما يقال انه ناجا ربه فان المناجات الكلام المخفى فى تاج المصادر

٩

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير[٢] قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لايكون فى الذهن عند افتتاح[٣] الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم[٤] وقوله الطيب صفة الكلم

قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لايفتقر الى التصريح بذكره ولايذهب الوهم الى غيره اذله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولايلتفت الى ماسواه لايقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان اويخطر بالبال اويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا مايسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لايستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حدتمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ماذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى

المناجات والنجا بالكسر باكسى راز گفتن اى يتقرب من الله سبحانه من جهة المحامد المناجى ربه الطيب عن خبائث القلبية والقولية والعملية فهذا نوع من الحمد وفيه دلالة على اشتراط قبول الحمد بان يكون الحامد طيبا عن الخبائث فح لا اشكال فى تذكير الصفة واشتقاق الطيب اما من الطيب وهو النقاوة والنظافة والطهارة وايضا الطيب بمعنى العطر او من الطيبة والتطياب وهما النجح والفرح فلو اريد بالكلم الكلام كما فى انوار التنزيل ان المراد هو التوحيد وهو قولنا لا اله الا الله اوما يتناول سائر الاذكار والدعوات وقراءة القرآن وهو ذكر يقصد به تعظيم الله تعالى وعنه عليه الصلوة والسلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فنظافة الكلام خلوه عن ذكر الفحش واشتماله على المدح وذكر الحق وعطره وتطيابة اثره فى قلوب السامعين من حسن القبول وهو كالعطر وفرح المتكلمين عند الله بمجازاة الخيرات والدرجات والكلام سبب ذلك الفرح فاسناد الطيبات اليه من المجاز العقلى ولو اريد المتكلم فالمراد بالوصف العمل الصالح على الوجوه الثلثة .

٢) قوله افتتح بالضمير اه اى ابتدأ بالضمير بمعنى انه اتى به قبل ماله الضمير لاان ابتداء الكتاب به لان المذكور ابتدأ انما هو الى دون المجرور بها والمراد الابتداء فى الكتابة دون التلفظ اذ لا دليل على ان المصنف لم يتلفظ بما يدل على ذات البارى تعالى فى زمان تلفظ بقوله اليه يصعد الكلم الطيب اه وقبيل ذلك قيل ان قوله من محامده اه بيان للكلم فكما ان فاعل الفعل متقدم على الجار والمجرور وسائر متعلقات الفعل فكذلك بيانه فحينئذ يكون الاضمار بعد ذكر المرجع بطريق الاضمار فى قوله على ان جعل اصول الشريعة اه لتأخر قوله اليه عن قوله من محامده اه بحسب الرتبة واما الاضمار فى قوله جعل فبنى على تقدم الجار والمجرور بحسب اللفظ اوكل من الاضمارين مبنى على دلالة لفظ المحامد على المحمود والحقيق بها انما هو الله تعالى فالاضمار الاول من باب ضرب غلامه زيد فيجوز قوله فى الذهن اى ذهن المتكلم والمخاطب اذ لابد لكل منهما فى العلم بالمرجع قبل الاضمار فانه يعود الى المعهود اليه بينهما ٣) عند افتتاح الكلام لانه محل الاستعانة للمتكلم والاستعانة كقوله دليل على صحة الاضمار بمجرد الحضور فى العلم بلا سبق الذكر فقيل لانم عدم السبق فى الآية فقد ذكر القرآن فى الآيات التى نزلت قبلها او فى الحديث القدسى وعدم العلم به لايكون من عدمه والحق يستعمل صفة ومصدرا هذا حق وزيد قائم حقا اى حق حقا وقد يكون بمعنى الثبوت فى الواقع وهو الصدق غيرانهم قالوا الصدق مطابقة الحكم للواقع والحق مطابقة الواقع للحكم وقد يكون بمعنى الوجود وقد يكون بمعنى الاولوية فى تاج المصادر البيهقى الحق واجب شدن وسزاوار شدن والمعنى انه تعالى انزل القرآن بسبب ماله على العباد من الحق الواجب من العبادات العملية والاعتقادية اوالمعنى انزل القرآن لتأييد دعوى محمد عليه السلام فانه حق واجب اوالمعنى انزل القرآن متلبسا بوصف الصدق مبرى عن البطلان والكذب ٤) وقوله تعالى لقرآن كريم قال الله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لوتعلمون عظيم انه لقرآن كريم الآية قال البعض المراد بالنجوم الكواكب وبمواقعها مساقطها ومشارقها ومغاربها وقال البعض ان المراد نجوم القرآن وقطعها على ان اللام عوض عن المضاف اليه فعدم سبق مرجع الضمير مبنى على الاول فى تاج المصادر القرآن خواندن فهو فى الاصل مصدر ثم نقل الى معنى اسم المفعول حيث قالوا ان القرآن ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا فى المهذب قرآن صدوچهارده سوره است شش هزار دويست سى پنج آيت ست وهفتاد هفت هزار هفتصد كلمه است وسيصد هزار ست يك هزار ششصد نود حرف است والكريم من الكرم بفتح الراء وهو حسن الخصال فى المهذب الكرم نيكوكارى والجود والعظمة فى كنز اللغات كرم بخشنده شدن وبزرگوار شدن وايضا جاء بمعنى الجودة او بسكونها وهو الغلبة باكرم على آخر كذا فى الكنز فالقرآن حسن باعتبار البلاغة والفصاحة جيد فائق على ما هو من جنس كلام العرب جواد كثير منفعته غالب فى الكرم والنفع على كل كلام العرب وعظيم باعتبار الاعجاز .

١) قوله والكلم ان كان جمعا آه شك المصنف رحمه الله اولا فی کونه جمعا او مفردا بناء على تعارض الدليلين فعدم الاستعمال فی الواحد والتثنية دليل على انه جمع وليس بمفرد واسم جنس وتوصيفه بالطيب فی الآية دليل على انه مفرد ثم غلب الظن على انه جمع لان الموصوف بالطيب فی القرآن يجوز ان يكون المراد به الكلم ولوسلم فالطيب يجوز ان يكون بدل البعض ولوسلم فيجوز ان يكون المراد بعض الكلم الطيب ولذلك تلفظ به فی الشرطية بان فانه دليل الرجحان وما قيل ان الصواب ان يقال والكلم وان كان جمعا فهو غير صواب لدلالته على رجحان جانب الافراد عند المصنف رحمه الله وليس الامر كذلك ولو قيل بالواو كان المعنى ان جواز التذكير والتأنيث فی صورة الافراد بالاولى ولا معنى لذلك وايضا كان المعنى ان الكون من المجموع التی الفارق بينها وبين واحدها بالتاء فی صورة الافراد بالاولى وليس كذلك ٠ ٢) قوله يجوز اما التأنيث فلاعتبار جماعة واما التذكير فلتذكير اللفظ وكونه مثل المذكر الذی يقابله المؤنث المقرون بالتاء كالمرء والمرأة والقائم والقائمة ٣) قوله نحو نخل خاوية ونخل منقعر قيل لا نم ان النخل جمع بل هو اسم جنس اريد به فی الاول الجمع وفی الثانی المفرد وايضا فی التلويح قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية فيجوز ان يقال ان النخل فی الاول مستعمل فی الافراد والخاوية صفة الاعجاز والجر لو كان فللجوار كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم ولم يذكر فی المهذب ذكر اللغات الا ما يدل على الافراد ففی المهذب النخل خرمابن ولم يقل خرمابنهاء وفی الكنز نخل درخت خرماو لم يقل درختهای خرماو الخاوية الخالية الدواخل فی تاج المصادر

يقال خوت المرءة وخويت ايضا اذا خلا جوفها عند الولادة والانقعار الانقطاع من الاصل بحيث لا يبقى منه شئی فی الارض كذا فی التاج ٠

والكلم[1] ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز[2] فی وصفه التذكير والتأنيث نحو[3] نخل خاوية ونخل منقعر. من محامد[4] لاصولها[5] من مشارع[6] الشرع ماء ولفروعها[7] من قبول

قوله والكلم ان كان جمعا مزازة لايخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبی عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيی بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجیء من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه اوغيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا اوعملا اواعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهی مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين ای اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبی عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذی هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التی بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فی الهوی ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها الاشجار والقبول الثانی من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمی نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فی اقطار الجسم على تناسب طبيعی ثم فی وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء فان المحامد لما كانت هی الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فی اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازی فی تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبیء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها او شجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفی الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامی المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبیء على الاستمرار ٠

٤) قوله من محامد فی كنز اللغات محامد ستايشها واوجمع محمدة است واختيار المحمدة لان فی زيادة الحروف دلالة على زيادة المعنى وكماله ويجوز ان يكون جمع محمدة بكسر العين وهو بخلاف المذمة كذا فی الصراح وهو ان يكون جمع محمد بفتحها اسم مكان فالعبادات القولية والعملية والاعتقادية كلها محل الحمد يفهم منها ذلك ويجوز ان يكون المراد الحامدين على انهم محال الحمد اوعلى ان المصدر بمعنى اسم الفاعل فمن للابتداء حينئذ واصولها عبارة عن الاعمال وفروعها عبارة عن الثمرات ومجازات الحسنات واما اذا اريد غير الحامدين فمن للبيان ٥) قوله لاصولها لايبعد ان يراد باصول المحامد العلم بطريق ادائها فان هذا العلم حاصل من الادلة الاربعة التی هی بمنزلة المشارع للشرع فالشرع كالماء واذهان الطالبين كالواردين اليه للعطش والادلة طرق للدخول الى الماء فماء الاصول الحاصل من المشارع عبارة عن الوجود لانه سببه اوعبارة عن الرونق والبهاء والحسن والضيائة فالعلم اذا استنبط من تلك الاربعة يكون معتبرا عند اهل الشرع بخلاف ما اذا علم شیء فی المنام اوبالالهام فانه لاعبرة به ولا يجوز العمل به عند الجمهور واما الصوفية فهم قائلون بكون الالهام حجة فی حق الاحكام كذا فی كشف المنار ٠ ٦) قوله من مشارع الشرع الشرع والشريعة طريق يدخل به الى الماء كذا فی الصراح والمهذب والشرع الطريق المستقيم وطريق الدين كذا فی كنز اللغات والمهذب والمراد بمشارع الشرع ادلة الشرع كما مر ويجوز ان يكون هذا استعارة بالكناية فشبه الحامد بالشجر من حيث الثمر ودل على ذلك باضافة الاصول والفروع اليها وكذا اشبه الدين بالبحر فاضيف اليه المشارع دلالة على التشبيه وكذلك شبه الماء الى الامرين بمن واللام قرينة التشبيه والمراد انه للمحامد من الشرع انتفاع وانماء ويجوز ان يجعل ذلك من الاستعارة على وجه التمثيل من غير تعرض وتوجه الى ما ذكر فقوله لاصولها اه بمكان قولنا يتكمل بالشرع كما ان قوله انی اراك اقدم رجلا وتؤخر اخرى لمكان قوله انت متردد ٠ ٧) قوله ولفروعها اه ای لثمرات العبادات ونتايجها بسبب قبول الله تعالى اياها ازدياد وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها مثل الذين ينفقون اموالهم فی سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فی كل سنبلة مأة حبة فقوله من قبول القبول تشبيه مؤكد وهو ما حذفت اداته كقوله تعالى وهی تمر مر السحاب ومن باب لجين الماء فی اضافة المشبه به الى المشبه فقبول الله تعالى الطاعات مثل ريح صبا فكما ان الريح مافح الاشجار ويثمرها كذلك القبول يثمر الاعمال وكما ان الريح الصبا مروج كذلك القبول ويحتمل ان يكون القصد الى تشبيه القبول بامر عظيم جسيم سريع اذا تحرك تحصل قدامه ريح فاضيف اليه الريح دلالة على ذلك التشبيه وفيه ايماء بان النماء يحصل بمجرد ريح القبول قبل وصوله فكيف الوصول ٠

١ ٢ ٣ ٤
القبول نماء القبول الاول ريح الصبا . على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المبانى وفروعها
٥ ٦
رقيقة الحواشى اى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعانى بنى على اربعة اركان قصر
٧ ٨
الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات

قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه دلالة على جلال قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لا يصل اليها كل واحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام

١) قوله القبول الاول ريح الصبا الصبا ريح يبعث من جانب المشرق كذا فى المهذب والتوصيف به مبنى على ارادة هذا الوصف والا فاسم الجنس لا يصلح صفة ويجوز ان يكون القبول الاول القابلة وهى امرأة ترفع الطفل عند الولادة وتصلح امره تربية فالقبول مشترك بين الصبا والقابلة كذا فى كنز اللغات والمهذب او القبول بمعنى الرضاء والميل كالقابلة مصلح نتيجة المرء وهو العمل وتربية باكمال الاجر ويجوز ان يراد بالاول الرضاء وبالثانى الصبا على ان الاضافة بيانية فهذا ايضا من النسبة المؤكدة ٢) قوله على ان جعل متعلق بالمحمود اوبالمقدر اى محامد على ان جعل اه لا بالمحامد المذكور اذ المصدر الموصوف لا يعمل كذا قال البيضاوى ٭ ٣) قوله اصول الشريعة ممهدة المبانى اراد باصول الشريعة علم اصول الفقه فمبانى هذا العلم اصل مسائله وحواشه واطرافه التفريعات على المسائل والتعريفات والحجج المتعلقة بها وتمهيد المسائل بسطها او اصلاحها واحكامها عن الاختلاف فى تاج المصادر البيهقى تمهيد الامور تسويتها واصلاحها وتمهيد القدر بسطه او المراد بالمبانى المتون المصنفة فى هذا العلم فالاطراف والفروع والشروح والحواشى او المراد الادلة الاربعة التى هى موضوعات هذا العلم يبحث فيه عن احوالها فان بناء العلم على وجود موضوعه فالحواشى والاطراف هى الاطراف والاحوال والاحكام المتعلقة بالادلة ولا يبعد ان يراد بالاصول الادلة فالمبانى الكتاب والسنة والاجماع والفروع الاقيسة وتمهيد الثلثة واصلاحها اى جعلها ادلة قطعية لا يشك فى حكمها ٭ ٤) قوله وفروعها رقيقة الحواشى فروع الشريعة علم الفقه وهو علم يذكر فيه خصوصيات الاحكام العملية الثابتة بالادلة ويجمع فيه الروايات عن اهل الاجتهاد فحواشى هذا العلم الروايات المتخالفة ومعانيه علل الاجتهادات والاوصاف الجامعة بين المقيس والمقيس عليه وهذا المعنى هو المتعارف فى علم الاصول ومبانى هذا العلم اصل الحكم الذى وقع فيه الخلاف كالوضوء وقع فيه الخلاف بان النية فيه هل هى فرض ام لا ورقة الحواشى ودقة المعانى كناية عن الغموض والخفاء بحيث لا يتطرق اليها الا اذهان الازكياء فان قلت ان الخفا سبب لجهالة الكثرين فهو ليس من جملة النعم فلا يصح ان يجعل محمودا عليه قلنا ان الحمد قد يتعلق بالنعمة وقد يتعلق بغيرها فالمحمود عليه قد يكون من النعم كتمهيد المبانى اصول الشريعة فيما بين الناس فانه نعمة عظيمة لاهل العالم وقد لا يكون منها فليكن هذا من ذلك القسم لكن لما كان الفرق بين آحاد البشر مع التماثل والتشابه فى الخصائص البشرية فى ادراك الامور من كمال القدرة حمد الله تعالى على ذلك وايضا الرقة والدقة سبب لعلو شأن المجتهد وعظم قدره فيكون نعمة فى حقه ٥) قوله بنى على اربعة اركان عطف بتقدير العاطف على جعل او حال بتقدير قد او بدل الاشتمال او استئناف لبيان عدد الاصول على ان المراد بالاركان الاربعة الادلة الاربعة وكونها ركنا من الاحكام باعتبار ما يستنبط منها او باعتبار الاعتقاد بها والا فالركن هو الجانب الاقوى او الجزء مطلقا كذا فى كنز اللغات لا يطلق على الخارج من الشئ والادلة الاربعة من الاحكام كذلك

ويجوز ان يقال ان المراد بالركن ما يعتمد عليه الشئ جزأ كان او خارجا من الركون وهو الميل الى الشئ والقرار عليه فى كنز اللغات ركون بسوى چيزى ميل كردن وارام گرفتن وعلى غير الاحتمال الرابع يجوز ان يراد بالاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج والطوائف الاربع وهى الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والقياس او المراد الوجوب والحرمة والندب والاباحة او المراد بقصر الاحكام الكتاب فانه مشتمل على الاحكام كالبيت يشتمل على ما فيه ومرتفع عالى المرتبة فيكون كالقصر بين الاحكام فالاركان الاربعة العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء او هى الاوامر والنواهى والمواعظ والاذكار او هى المحكم والمتشابه وما يشبه الاول وهو الظاهر والنص والمفسر وما يشبه الثانى وهو الخفى والمشكل والمجمل او هى ما ذكره المصنف من المحكمات والمتشابهات والنصوص والمجملات فالمفسر داخل فى الاولى والظاهر فى الثانية والخفى والمشكل فى الرابعة او المراد بقصر الاحكام مدينة العلم صلى الله عليه وسلم التى على رضى الله عنه بابها فالاركان الاربعة الخلفاء الراشدون فقوام دينه عليه السلام عليهم فهم كالاركان منه ٭ ٦) قوله قصر الاحكام القصر منزل مرتفع مشتمل على البيوت على مكان رفيع متميز لم يتصل به مثله والحكم اما خطاب الله المتعلق بافعال العباد وهو الايجاب والندب والاباحة والتحريم او اثر ذلك من الوجوب ٭ ٢ ٭ والمندوبية والمباحية والحرمة والاضافة لامية كما فى بيت الكتب وقيل بيانية من قبيل لجين الماء باضافة المشبه به الى المشبه ٭ ٧) قوله واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام احكام الشئ تسويته وضبطه على وجه يحفظ عن الخلل والفساد فى كنز اللغات احكام استوار كردن والمحكم فى اصطلاح الاصول ما ظهر المراد منه وزاد الوضوح بان سيق له الكلام وانسد فيه باب التأويل والتخصيص وانسد احتمال النسخ فان كان محتملا للنسخ فقط يسمى مفسرا وان كان محتملا له والتأويل والتخصيص ايضا يسمى نصا وان لم يزداد الوضوح بعد ظهور المراد يسمى ظاهرا والغاية فى الاصل آخر الشئ وبمعنى العلم الذى يغرزه الخمار على باب الدكان ليكون علامة كذا فى المهذب والمراد هناك آخر كمال الاحكام وعلامة الكمال المتبالغ الذى لا يتجاوزه كمال آخر بتقدير المضاف والنصب على المصدرية والناصب اما الفعل او اسم المفعول ٭ ٨) قوله وجعل المتشابهات فى تاج المصادر البيهقى الجعل كردن وهو مثل الايجاد فى التعدية وله احوال بمعنى التصيير كقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وبمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة وبمعنى الحكم والقول والتسمية كقوله تعالى وجعلوا الملائكة وبمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور ويأتى ايضا صلة لما بعده نحو جعل يفعل كذا فالمعنى الثالث وهو التسمية غير مراد لعدم التسمية من الله تعالى باسم مقصورات خيام الاختتام وكذا بمعنى الثانى وهو الايجاب اذ لا وجوب ههنا والمعنى الاول يجوز ارادته لانه وان دل على ثبوت الحالتين فى المتشابهات ادراك الثانى وعدم ذلك والانتقال من الاول الى الثانى لكنه صح الارادة على اعتبار تأويل وهو ان المتشابهات معلومات الله تعالى وغير معلومات للعباد فيكون معلومة المعانى للمتكلم اولا وهو الله تعالى وغير معلومة المعانى للمتكلم ثانيا وهو الانسان فهذا معنى الانتقال ويجوز ان يقال انها معلومة المعانى للانسان اولا عند خلق الارواح مجردة عن العلائق البدنية والعوائق الحيوانية من الشهوة والغضب والوهم الى غير ذلك من الخصائص الجسمانية ثم عند تعلق الارواح بالابدان صارت مجهولة له ثانيا وكذا المعنى الرابع يجوز ارادته لان القرآن يطلق على المعنيين الكلام اللفظى والكلام النفسى البردة فعل من البرد وبمعنى الاكتحال او بمعنى قوله الطيب ومنه الدعاء برد الله مضجعه اى طيبه العقيدة الشريعة التى يمد فى الاعين تبركا او الطيبة التى يروج بها قلب العارفين فالاول وان كان قديما غير مخلوق لكن الثانى حادث ومخلوق خصوصا فى السنتنا فى شرح مولانا عصام الدين ابراهيم الاسفرائنى للقصيدة البردة فى قوله آيات حق من الرحمن محدثة قوله قديمة صفة الموصوف بالقدم يعنى نبوده وپيدا شدن باعتبار تركيب حروف ونظم اوكه مركب است از حروف لا محالة حادث باشد واما التشابه فهو بمعنى الاشتباه وهو الاختفاء كذا فى التاج او بمعنى التماثل فالمتشابهات القرآنية يشبه بعضها بعضا فى البلوغ غاية الاختفاء واما فى اصطلاح اهل الاصول فهو كون الكلام بحيث يخفى المراد منه لنفسه الى حد لا يدرك اصلا لا عقلا ولا نقلا.

مقصورات خيام الاستتار[1] ابتلاء[2] لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف[3] اللازم على قوله تعالى وما[4] يعلم تأويله الا الله لابتلاء[5] الراسخين فى العلم بكبح[6] عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول[7] الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى

الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولاخفاء فى تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذ جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى

١) قوله مقصورات خيام الاستتار فى الصراح قصر بالفتح بازداشتن وبازاستادن برجاى كه ازوى درنگذرد وفروشتن پرده فعلى الاول قوله مقصورات يكون موصولا بعن اى مقصورات عنها الاذهان وكذا على الثانى اى قصرت وامتنعت عنها الاذهان وعلى الثالث يكون موصولا بعلى اى مقصورا عليها الاستتار فحذفت الصلة ووصل الضمير بالاستتار واضيف الى الخيام اضافة لامية ويجوز ان يكون بتقدير فى ان جاز ذلك فى غير اضافة المصدر الى الظرف وفى كنز اللغات قصر بسكون صاد بزندان كردن فح قوله مقصورات خيام الاستتار معناه محبوسات خيام الاستتار واضافة الخيام الى الاستتار كاضافة اللجين الى الماء على تشبيه الاستتار بالظلمة واضافة المقصورات الى الخيام المضاف اضافة بيانية الى الاستتار تشبيه للاستتار بالسجن فان قيل قوله وجعل المتشابهات الخ عطف على جعل اصول الشريعة الخ فيكون كون المتشابهات بحيث لا يدرك اصلا نعمة يقتضى الحمد كما هو شأن المحمود عليه وهذا غير معقول قلنا ذلك باعتبار قيد الابتلاء المشتمل على الاثابة عند اختيار المرضى عند الله من الامرين الذين كان الابتلاء بينهما وهما التأمل فى المتشابهات والحكم بان معناها كذا وكذا وعدم الاعتراف بان العلم بها خاصة لله تعالى وترك التأمل والحكم المذكورين ووجود الاعتراف الموصوف والمرضى هو الاول ٠ ٢) قوله ابتلاء لقلوب الراسخين فى كنز اللغات ابتلاء آزمودن وپوشيده شدن واشكار شدن ونعمت دادن ومكروه رسانيدن فعلى الاول الفاعل هو الله والقلوب مفعول به والعامل فى نصب ابتلاء على العلية هو الجعل وعلى الثانى الفاعل المتشابهات ومعنى قوله لقلوب الراسخين اى عند قلوبهم والعامل فى النصب هو اسم المفعول والثالث فى الامور الثلثة كالثانى غير ان معنى اختفائها عند القلوب عدم انفهام معناها ومعنى ظهورها عندها تبين حالها بانها لا تدرك وعلى الرابع معناه اعطاء لنعمة الاستراحة بترك القابل للقلوب فايضا العامل الجعل وعلى الخامس اى اصابة المكروه الى القلوب حيث يتأمل ولا يدرك وايضا العامل الجعل والمراد بالقلوب العقول من اطلاق اسم المحل على الحال فالاكثرون على ان العقل فى القلب وانما الرأس محل الآلات من الحواس او البعض على اى البعض هو الرأس يكون من اطلاق اسم الشرط على المشروط فلان العضو المخصوص شرط الحيوة والعقل انما هو بالحيوة والرسوخ التمكن والاستحكام كذا فى الصراح والمراد هنا الرسوخ فى العلم بكثرة العلوم وحفظها وضبطها ٠ ٣) قوله وهو الوقف اللازم هذا يدل على ان ما بعد الوقف اللازم لا يتعلق بما قبله وفى انوار التنزيل ما يخالف ذلك حيث علق قوله تعالى لايلاف قريش الآية باخر سورة الفيل والوقف على آخر السورة لازم ٠ ٤) قوله وما يعلم تأويله الضمير يرجع الى الموصول فى قوله تعالى فيتبعون ما تشابه منه الا الله لا يقال التأويل فى اللغة التفسير وكذلك التأويل كذا فى تاج المصادر وكنز اللغات وفى العرف هو الصرف عن المعنى الظاهر على انه مشتق من الاول وهو الرجوع والانصراف كذا فى التاج ومنه قول الاصوليين ان النص ما ظهر منه المراد وازداد الوضوح بان سيق له الكلام لكن يحتمل التأويل والتخصيص وقول النحويين وارسلها العراك ومررت به وحده ونحوه متأول وقول علماء البيان ان المجاز العقلى اسناد الفعل الى ملابس له غير الفاعل بتأول فلو اريد المعنى الاول يدل الوقف اللازم على ان الراسخين فى العلم لا يطلقون على معانى المتشابهات على ما قالوا ولو اريد المعنى الثانى فلا دلالة على ذلك لجواز عدم العلم بالصرف عن الظاهر مع وجود العلم بالمعنى الظاهر لانا نقول الكلام فيما لا يتصور ارادة المعنى الظاهرى فذلك اما بان لا يكون ههنا معنى ظاهر كالمقطعات القرآنية نحو قوله تعالى الم كهيعص او يكون لكن مع الدليل على امتناع ارادته نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء وهو انتساب الجسم الطويل على سطح بحيث يكون بعد رأسه عن الجوانب الثلث من ذلك السطح سواء من خصائص الاجسام لا يتصور فى شأنه تعالى فانه منزه عن الجسمية والطول ٠ ٥) قوله لابتلاء الراسخين اى لاختبارهم لا لافادة المعنى والمراد بالابتلاء ليس حقيقة الاختبار لان الله تعالى عالم بحقائق الامور والاختبار انما هو شأن الجاهل بها ليحصل له العلم بعد ما لم يكن حاصلا بل المراد صورته وهى تمكين الرجل بين عمل وصده وتخييره بينهما ليجاب حدهما فيجازى بحسب ذلك ٠ ٦) قوله بكبح عنان ذهنهم الكبح ان يمد الراكب اللجام الى نفسه لا يقال المركوب عن السير كذا فى الصراح فالحقيقة ان ينسب الكبح الى الدابة واذا نسب الى اللجام او العنان فلابد من التجريد عن بعض معناه فيكون مجازا فالاولى ان يقال بكبح ذهنهم وههنا استعارة تخيلية واستعارة مكنية ٠ ٧) قوله والوصول عطف على التفكر ولو عطف على الكبح بان الابتلاء يكون بينهما ولو اريد بالوصول ما هو وصول الى معنى التشابه فى اعتقادهم لا فى الواقع لكان له وجه ٠

اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه

قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا او تضمينا بمعنى الادراج والوضع قوله منصة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ رفعته والعرس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما فى اسراهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع غرازة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام

١) قوله اودعها فيها من دع ذا اى اتركه فالايداع حمل الغير على ان يدع شيأ ويترك كما ان الاعطاء حمل الغير على ان يعطوا شيئا اى يأخذه ويتناوله والمعنى ان الله تعالى حمل الناس على ان يدعو القائل فى المتشابهات ويتركوا الاسرار فيها فالمفعول الاول ههنا محذوف وهو الناس والضمير المنصوب هو المفعول الثانى دون المجرور فى قوله فيها وكان الاصل اودع الناس اياها فيها اى صيرهم يتركونها فى المتشابهات ولا يتفكرون فيها ويجوز ان لا يقصد نسبة الفعل الى المفعول الاول حتى انه باعتبار الاول منزلة اللازم كما يقال اعطا زيد درهما فقيرا الى نسبة الاعطاء الى الفاعل والمفعول الثانى دون المفعول الاول وهو عمرو مثلا فالمعنى جعل الله تعالى الاسرار متروكة فيها لا يتناوله احد وقد يكون الايداع بمعنى اعطاء الرجل رجلا متاعا بطريق الانابة فيتعدى ايضا الى المفعولين بنفسه وقد يتوهم ان المراد هذا المعنى والمجرور فى قوله فيها المفعول الثانى ويعترض بانه لا حاجة الى لفظ فى فلا بد من التسامح او تضمين معنى الادراج او الوضع ۔ ٢) قوله لم يظهر اى لم يواقف عليه ولم يطلع به فى تاج المصادر البيهقى الاظهار مطلع گردانیدن ويجوز ان يكون هذا من باب القلب والتقليد فاصل الكلام ولم يظهرها على احد من خلقه كقولهم عرضت الناقة على الحوض مكان عرضت الحوض على الناقة ومن ذلك قول النحاة واختص المندوب بوا والاصل اختص وا بالندوب وقول الشاعر: وما مثله فى الناس الا مملكا ابو امه حى ابوه يقاربه والاصل وما مثله فى الناس حى يقاربه الا مملكا ابو امه ابوه الضمير فى امه راجع الى المملك وفى ابوه الى ما يرجع اليه ضمير مثله وهو الممدوح اى لا يماثل الممدوح الا ابن اخته ۔ ٣) قوله والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين اما النص فى اللغة الاظهار وحسن السوق فى كنز اللغات نص اشكارا كردن و نيك راندن وفى اصطلاح الاصوليين قدمر تعريفه ووجه المناسبة ظهور المراد وسوق الكلام له والمنصة بفتح الميم والنون اسم مكان من نص اذا رفع فى تاج المصادر النص برداشتن اورده فيما كان الماضى بفتح العين والمضارع بضمها ولذلك قلنا انها بفتح النون ولو كانت بكسر النون كما فى بعض النسخ يوجب ان يكون المضارع بكسر العين وفى المهذب صححت بفتح النون حيث ذكر المنصة جلوه گاه عروس والعرائس جمع العروس يقال لكل من المتزوجين فى اوائل ما وقعت اليه كذا فى كنز اللغات وفى الصراح عروس بالفتح زن ومرد نو خواسته يكديگر را وجوهها بالفتح على التقدير عدم الاضافة الى الابكار فيكون بدلا او عطف بيان وبالكسر على تقدير الاضافة فهى للبيان واضافة الابكار الى الافكار لغرض التشبيه كما فى لجين الماء وجه التشبيه ان البكر سالمة عن العيب والنقصان وهو زوال البكارة فكذلك الفكر سالم عن العيب والنقصان وهو تطرق الغلط والخطاء والقصد من التشبيه الى اثبات ذلك الوصف فى المشبه ثم يلزم من ذلك التشبيه بالعروس فوجه الشبه ان العروس تزين بحسن الثياب فكذلك الفكر تزين بحسن الصواب وان العروس يختفى فى الخيام فكذلك الفكر يختفى فى الخيال ومعنى كون النصوص منصة الافكار ومحل حلوتها انها يتطرق اليها ويفهم معانيها ويتحرك من الالفاظ الى المعانى ثم الى الاحكام

٤) قوله للجلوة وهى السير مع الظرافة عن الافتخار بالحسن فى كنز اللغات الجلوة حرامیدن ۔

٥) قوله وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه الكشف ازالة الشئ عن شئ كذا فى التاج والقناع بكسر القاف السترة كذا فى المهذب والجمال فى الاصل مصدر لمعنى الحسن ثم استعمل فى وجه الحسن مجازا لانه محله فلو اريد المعنى الاخير فيكون استعارة تحيلية قريبة لتشبيه المجملات بالفتح الوجه الحسن ولو اريد المعنى الاول فيكون من قبيل قولهم العلم حصول صورة الشئ فى العقل وقولهم ومن خواص الاسم دخول اللام والمراد الصورة الحاصلة واللام الداخلة ويجوز ان يكون الاجمال بمعنى المعنى مجازا اذ به جمال اللفظ والاجمال فى اللغة جمل الشئ جملا او جمل الاشياء جملة مجتمعة وهو الضم والخلط وفى العرف الابهام وايراد الكلام على وجه لا يتبين المراد وهو من لوازم الخلط وفى الاصطلاح خفاء المعنى لنفس الكلام بحيث لا يدرك عقلا بل نقلا فيجوز ههنا اعتبار الاول والثالث والرابع وكتاب الله تعالى هو القرآن وقدمر تعريفه ۔ ٦) قوله بسنة نبيه المصطفى السنة فى اللغة صورة الوجه كذا فى المهذب والطريقة والعادة كذا فى كنز اللغات ومنه قوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وفى اصطلاح اصوليين يطلق على اقوال النبى صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقريره بالسكوت فى موضع الحاجة كما اذا سئل عليه السلام هذا حال مسكت وكما اذا فعل رجل فعلا ولم يمنع من ذلك كذا فى شرح المغنى وكذا يطلق على الطريقة الصحابة رضى الله عنهم من فعل او قول كذا فى التحقيق وهذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله فلا يطلق لفظ السنة مطلقا الا على السنة الرسول عليه السلام ولذلك قال فى قول سعيد بن المسيب ان السنة ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سعيدا سئل عمن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشرة من الابل ثم سئل عمن قطع اصبعين فقال عشرون ثم سئل عمن قطع ثلثة اصابع منها قال يجب ثلثون ثم سئل عمن قطع اربعة اصابع منها قال يجب عشرون قيل له كما كثر المها قل عقلها فقال هكذا السنة فقال الشافعى رحمه الله انه اراد بها سنة النبى عليه السلام ولنا ان السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما كل ذلك فى كشف المنار واما النبى فهو فى اللغة من ينقل كلام غيره الى ثالث وقدمر تعريفه فى الفرق فى تعريف تحقيق لفظ الرسل والاصطفاء الاختيار فى كنز اللغات اصطفا برگزیدن والمراد ههنا اختيار الله بالترجيح على اهل زمانه بالنبوة والرسالة ومحبة الله اياه واكمالات المعنوية والمحاسن الخلقية والخلقية بالترجح على سائر الانبياء فى جميع الفضائل والفواضل واشتقاقه من الصفا فهو عليه الصلوة والسلام كان صافيا عن جميع الخبائث والكدورات البدنية والنفسية او من صفت الناقة اذا كثرت لبنها فانه كثير خيراته وبركاته غاية الكثرة عليه السلام ۔ ٧) قوله وفصل خطابه الفصل مصدر مبنى للفاعل او المفعول او بمعنى اسم الفاعل او اسم المفعول اى الخطاب المفعول فكلماته وحروفه متعينة ممتازة بعضها عن البعض والاختلاط فيها بحيث يختل فهم المعنى ومعانيه ايضا بعضها ممتاز عن البعض فالبعض انشاء والبعض خبر عن الامور الغيبة معجزة واحكامه ايضا كذلك فالبعض وجوب واباحة والبعض حرمة وكراهة ونفس الكلام ايضا ممتاز عن الكتاب بانه دونه وعن كلام سائر الناس بانه فوقه وايضا مفصول عن احتمال الخطاء والبطلان بثواب هذا الصدق وافضل البرهان وايضا باعتبار الفصاحة والبلاغة منزه عن العيب والنقصان والخطاب مشترك بين الكلام وما به التكلم كالنكاح مشترك بين الوطى وما به ذلك وهو العقد المعروف وكالعلاج مشترك بين المداواة وبين الدواء فى المهذب العلاج دارو والضمير المجرور يرجع الى النبى عليه السلام او الى الله تعالى حكما يجوز بيان المجمل من الكتاب بالحديث كذلك يجوز بالكتاب كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات بيان لقراءة غيره وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام بدون قيد التتابع قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه ۔ ٨) قوله اى الخطاب الفاصل او يجوز ان يقول اى الخطاب الفاصل بين المراد من المجمل وبين سائر المحتملات والمراد بالحق ملة الاسلام واقوال المسلمين عند المخاصمة مع الكفار او مذهب اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة فالباطل على الاول ملة الكفر وعلى الثانى مذهب اهل البدعة وله اثنتان وسبعون شعبة مثلا رؤية الله تعالى وعذاب القبر ثابت عندنا الا عند المبتدع والكتاب والسنة شاهدان لنا عليهم ۔

١) قوله ما رفع اعلام الدين مامصدرية اى مدة ما رفع اومادام اى مادام الاعلام مرفوعة اومفصولة بتقدير العائد اى فى ما رفع فيه الاعلام من المدة والرفع الاعلام والعلم اللواء ورأيت السلطان والدين هو ملة الاسلام وفيه تشبيه للدين بالسلطان فى العظمة وعلو الشأن والغلبة كما ان السلطان غالب على سائر الناس فكذلك دين الاسلام غالب على سائر الاديان ويجوز ان يكون الاعلام مجازا فى كمال القدرة والمنزلة فانه لازم لها وكل من له ثوابا وآيات كان له زيادة المرتبة والدرجة ورفع ذلك الزيادة عليه ويجوز ان يكون الجملة مجازا مركبا فى قولنا اعز الله الدين درجة فيما بين الناس من غير نظر الى التجوز فى المفردات والمراد بتوقيت الصلوة بمدة دوام ارتفاع قدر الدين دوامها الى انقطاع الدنيا كما ان الدين باق الى ذلك الوقت ومرتفع قدرة الى ذلك الزمان لايقال ان الرفع مقيد بكونه باجماع المجتهدين فهو انما يكون فى زمان اجماعهم واجماعهم انما يكون زمان وقوع الاجتهاد وبعد انقطاع الاجتهاد وكما فى زماننا ينقطع الاجتهاد والاجماع والرفع المقيد به فالتوقيت لايفيد الا الدوام الى انقطاع الاجتهاد دون انقطاع الدنيا لانا نقول ان سبب ارتفاع الدين هو الاجتماع باعتبار الحدوث والبقاء والمنقطع هو الحدوث دون البقاء فانه يمتد بعد زمان الاجتهاد الى آخر الزمان فالرفع باعتبار بقاء الاجتماع لاينقطع الى آخر الدوران ويمكن ان يقال ان ما نافية والرفع بمعنى الازالة والجملة استيناف بدعاء لبقاء رونق الدين ورواجه او تأكيد لبعض ما يدل عليه الدعاء بالصلوة وهو بقاء الدين على ما نقل عن النهاية الجزرية فقوله باجماع المجتهدين علة للنفى دون المنفى ويجوز ان يراد بالاعلام علامات الدين وامارات الاعتقاد والايمان من الصلوة والصوم والزكوة والحج والجمعة والجماعة والاذان والاقامة والامامة الى غير ذلك فاعزاز ذلك واحترامه يستلزم اكرام الدين واعلاء امره وكذلك بقاء ذلك وعدم زواله يستلزم بقاء الدين ٭ ٢) قوله باجماع المجتهدين الاجماع فى اللغة الاتفاق وفى اصطلاح الاصول اتفاق جميع مجتهدى عصر من امة محمد عليه السلام على حكم شرعى والظاهر ان المراد المعنى اللغوى والا فلاحاجة الى ذكر المجتهدين والاجتهاد فى اللغة السعى والاهتمام فى تاج المصادر البيهقى الاجتهاد بكوشيدن وفى العرف بذل المجهود لنيل المقصود والمجهود غاية السعى كذا فى المهذب وقد فسر المجهود فى بعض المواضع بالطاقة واما فى اصطلاح الاصول فهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال فهو مرادف للفقه واعم من القياس لان العلم من الكتاب او السنة او الاجماع يطلق عليه الاجتهاد ولا يطلق عليه القياس وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من تعليل النص البعض او الاجماع بعلة يوجد فى غير مورد ذلك الغير بشرط ان لايكون العلة مفهومة بحسب اللغة وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه التى سنذكر من العام والخاص والمشترك الى غير ذلك مما تبين فى التقسيمات الاربعة وان يحوى علم السنة متنا وسندا وان يحوى وجوه القياس كما سوف تعريفه فى كشف المنار ولايشترط معرفة جميع ما فى الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهى زائدة على الوقوف ولايشرط ان يحفظ فيما فى وراء ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها ولايشترط معرفة الفروع التى استخرجها المجتهدون بارائهم وفى التلويح ثم هذه الشرائط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالى رحمه الله ٭ ٣) قوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين عطف على رفع وهذا من باب طباق الايجاب من وجوه تحسين الكلام وهو ان يجمع بين المتضادين اللذين ليس من مصدر واحد بان يكون احدهما مثبتا والآخر منفيا لان الرفع يقتضى العلو والوضع

ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القائس بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات

قوله ما رفع اى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجتمع عليه مرفوع لايوضع ومنصوب لايخفض.

يقتضى السفول وبينهما تضاد والمعالم جمع المعلم بفتح اللام وهو العلامة كذا فى المهذب وكنز اللغات وعلامة الشئ مايحصل من العلم به العلم بذلك الشئ ولا يخفى ان العلل وهى المراد من المعالم بناء على ما قال المصنف لا يحصل من العلم بها العلم بالعلم بل انما يحصل من العلم بها العلم بثبوت الحكم فى المقيس فهى معالم الحكم فى الفرع لا معالم العلم بذلك فالمراد بالمعالم الاسباب والمراد بالعلم المعلوم وهو الحكم فى الفرع ويجوز ان يكون المعلم اسم مكان اى محل العلم والاحكام فى الفروع محل العلم يتعلق بها ذلك فهى المراد بالمعالم العام ووضعها فى المسالك والطرق تمكين المعتبر القائس من العام بها ويجوز ان يكون المعالم جمع معلم بضم الميم وفتح اللام وهو ما يشتمل على العلم بفتح العين واللام اى وضع العلوم المعلمة على المسالك والعلم العام هو العام بالحكم فى الفرع وعلمه اما العلة او الحكم فى الاصل وانما قلنا ذلك لان المفاعل كثيرا ما كان جمع مفعل بضم الميم وفتح العين كالمسند والمساند وهو الوسادة العظيمة والمصحف والمصاحف والمظرف والمظارف وهو رداء معلم من خز كذا فى كنز اللغات والمسلك الطريق كذا فى الكنز والمهذب والاشتقاق من السلوك وهو الدخول والذهاب على الطريق او من السلك بفتح اللام وهو الادخال كقوله تعالى ماسلككم فى سقر وقوله واسلك يدك فى جيبك كذا فى الكنز والاعتبار فى الاصل ان يقيس الرجل حاله بحال الغير فى محاذاة الحسنات والسيئات وان يتفكر فى الامر والمراد ههنا القياس المصطلح ٭ ٤) قوله اراد بمعالم العلماء ويجوز ان يراد الحكم فى المقيس عليه او ما يدل عليه من النص او الاجماع او قاعدة القياس وطريق الاجتهاد والعلة فى اللغة المرض كذا فى المهذب وفى التحقيق قيل فى اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل لا عن اختيار وقيل هى مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة كما فى كنز اللغات علل وهو باز شراب خوردن وقيل هى فى اللغة ما يؤثر فى امر من الامور يقال مجيء زيد علة بخروج عمرو وفى الاصطلاح هى مايضاف اليه وجوب الحكم فى الشئ فهو مثل المرض كما انه يوجب تغير المريض من حال الى آخر فكذلك الموجب للحكم فى الشئ يوجب تغير ذلك الشئ عن حال عدم ذلك الحكم الى حال وجوده ويناسب العلل حيث يتكرر به الحكم بان يثبت فى المقيس بعد ثبوته فى المقيس عليه ٭ ٥) قوله مواقع سلوكهم باقدام الفكر اراد بالسلوك السير وباقدام الفكر المعلومات المرتبة المتأدى الى الحكم فكما ان الانسان يقوم باقدامه كذلك الفكر يتقوم بتلك المعلومات فيكون استعارة بحقيقة مصرحة ويجوز ان يراد بالاقدام معناها الحقيقى واضافتها الى الفكر للقصد الى تشبيه الفكر بالانسان فى الحركة والانتقال ويجوز ان يكون ذلك من باب لجين الماء ٭ ٦) قوله من موارد النصوص من للابتداء متعلقة بالسلوك او للبيان متعلقة بالمواقع فعلى الاول الى للانتهاء وعلى الثانى بمعنى مع والنص هناك بالمعنى الاعم من المصطلح المذكور فيما سبق وهو الدليل الصادر من الله تعالى او الرسول او الصحابة واما الاجماع فلم يطلقوا عليه لفظ النص ومورد النص يطلق على الامرين المقيس عليه والحكم فيه وكل منهما ابتداء اضافى لقوله فيما بعد فمبدأ سلوكهم اه ويمكن ان يقول ان مبدأ السلوك هو الحكم فى الفرع لان التعاريف والحجج مسبوقة بوضع المطالب ليكون حصولها غاية للفكر وغرضا من النظر فيتصور المط اولا على الاجمال ويتحرك الذهن منه نحو المبادى ثم يتحرك منها الى المطالب على التفصيل فالمجتهد يتعقل اولا حكم الفرع بطريق الشك ثم يرجع الى النصوص والاجماعات لتحصل له العلم بحكم الفرع بطريق اليقين او الظن وايضا يمكن ان يقال ان المبدأ هو النقوش الدالة على الالفاظ بالنظر الى من لم يحفظ القرآن والحديث عن وراء الظهر ٭ ٧) قوله الى معانيه اللغوية الظاهرة افراد اللفظ وجمع المعنى يدل على ان اللفظ الواحد يتعدد فيه المعنى اللغوى الظاهر فذلك غير بعيد فيجوز ان يكون اللفظ كثير الاستعمال فى معنى ثم يستعمل فى مقام مشتمل على عشر قرائن بازاء عشرة معان غير الاول فكل منها ظ باعتبار قرينة كما ان الاول ظ باعتبار نفس اللفظ وايضا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى وله معنى مجازى سبق له الكلام فاللفظ باعتبار الاول اشارة وباعتبار الثانى عبارة وكل من المعنيين ظ وايضا يجوز ان يكون القصد فى افراد اللفظ الى الجنس هو فى معنى الجمع ٭ ٨) قوله ثم منها الى معانيه اه اذا قال الشارع لاتشربوا الخمر فالمعنى اللغوى طلب ترك الشرب والشرعى حرمة الخمر وكفر منكرها والعلامة فيها الاسكار فيه فعلم حرمة القدح الاخير الذى به يتحقق السكر من المثلث وهى مقصود المجتهد .

١) قوله وضعها الشارع ان كان الاشتقاق من الشرع بمعنى ايجاد الطريق المستقيم ووضعه فيما بين الخلائق فالشارع هو الله تعالى او الرسول عليه السلام وان كان من الشرع بمعنى الاظهار فيجوز ان يطلق على المجتهد والمقلد واشتراك الشرع بين المعنيين المذكورين مذكور فى كنز اللغات ٭ ٢) قوله على الوجه الذى بنى الشارع اه على ترتيب بنى وهو ان ينى اولا على الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس لحديث معاذ رضى الله عنه وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن قال له بما يقضى قال بما فى كتاب الله تعالى قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقض بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اذن اجتهد برأيى فقال النبى صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وشرط القياس ان لايكون مخالفا للاجماع حتى لو خالف يكون باطلا والاجماع لايكون نسخا للسنة فهو منها ليس كالسنة من الكتاب فانها نسخه فاذا لم يكن كذلك فاولى ان لايكون مساويا لها فيكون دونها واذا كانت مشهورة فقد ثبت بذلك الترتيب المذكور ٭ ٣) جد سعده اى عظم سعادته وبخته فى كنز اللغات جد بزرك شدن وفى المهذب والصراح سعد نيك بخت ٭ وسعد جده يجوز ان يراد بالجد اب الاب او العظمة او البخت فهو مشترك بين الثلثة كذا فى المهذب ولو قرأ الجد بكسر الجيم فالمعنى انجح جده ٭ ٤) قوله فحول العلماء كقولك علماء الناس اى العلماء منهم والمراد كمل العلماء واقواهم واصل الفحل الذكر القوى المذكر والعلماء جمع العليم كالسعداء جمع السعيد والغرباء جمع الغريب واطلاق العليم الى غير الله تعالى جاز قال الله تعالى و بشروه بغلام عليم وهو اسحاق عليه السلام ٭ ٥) مكبين فى كل عهد وزمان اى ساقطين على وجوههم لغاية الرغبة ونهاية المحبة فى الصراح كب بروى درا فكندن واكبه بوجهه فاكب هو على وجهه وهذا من النوادر ان يقال افعلت انا وفعلت غيرى قال الله تعالى افمن يمشى مكبا على وجهه وكب الله عدوه والعهد الدهر فى المهذب كان ذلك على عهد فلان بود آن بروزكار فلان قوله ٭

وضعها الشارع[1] ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولماقال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه[2] الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها . وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيدالله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده[3] وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء[4] مكبين[5] فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى[6] مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان[7] من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام[8] فخر الاسلام على البزدوى بوأه[9] الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن[10] باهر البرهان مركوز كنوز

قوله جليل الشأن اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفائقها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قداومى الى النكت الخفية

٦) قوله اى مقبلين عليها والاقبال على الشئ التوجه اليه كذا فى الكنز فذلك من الاستعارة التبعية بعد استعارة الاكباب للاقبال يؤيد ذلك قوله فكانه اكب عليه ويمكن ان يقال انه مجاز مرسل اذ الاقبال على الشئ من لوازم الاكباب عليه ٧) قوله فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال هذا يستدعى اعتبار المبالغة فى التفسير اى مقبلين عليها غاية الاقبال ٭ ٨) قوله الامام المقتدى الائمة العظام فى بعض النسخ للشيخ الامام اه السيد حقيقة فى السيد وفى كبير السن كذا فى الصراح مجاز فى رفيع المكان عظيم الشأن وكل من الحقيقة والمجاز صالح للارادة امام القوم من يتبعوه فى الامور والائمة اصلها ائيمة كالسلاح والاسلحة والبناء والابنية ادغمت الميم بعد نقل حركتها الى الهمزة الثانية وقلبت ياء تخفيفا والعظام جمع العظيم مثل الكبير والكبار والصغير والصغار ٭ ٩) قوله بوأه الله تعالى دار السلام اى انزل الله فى الجنة واسكنه بها فى تاج المصادر البيهقى التبوئة كسى را جاى فرود آوردن ويعدى الى المفعول الثانى باللام وبنفسه ويمكن ان يقال ان التعدية الى المفعولين بلا واسطة حرف على تضمين معنى الاعطاء اى اعطاه الله دار السلام مباءة ومكانا له والسلام من اسماء الله تعالى بمعنى الرحمة واضافة الدار وهى الدار الاخرة الى كل منهما صحيحة ويجوز ان يراد السلامة عن جميع الافات والدعاء لقولهم السلام عليكم وعليكم السلام ٭ ١٠) قوله جليل الشأن عظيم الامر رفيع القدر باهر البرهان اى غالب البرهان او تامة او عظمة او كثيرة فى كنز اللغات (بهر) غلبه كردن بحسن وغير آن وتمام شدن بزرگى وفضل ويابى نفس زدن وبار كران والبرهان الحجة القطعية اليقينية جامد غير مشتق اذا لم يأت فى العربية البرن والبره مصدرا والاشتقاق من البرهنة غير معقول لانها ايراد البرهان فى تاج المصادر البرهنة اقامة البرهان على الشئ فالظاهر وجود البرهان قبل البرهنة وان البرهنة مشتقة من البرهان دون العكس فى الصراح (ركاز پنهان كردن در زمين صخر سنك بزرك (رمز يت وابر واشارة كردن وههنا بحث وهو انى رأيت فى انوار التنزيل ان اسم الفاعل او المفعول اذا اضيف الى المعمول ولم يوجد شرط العمل فالاضافة ليست بلفظية بل هى معنوية فقوله باهر البرهان اما ان يراد باسم الفاعل معنى المضى او الاستمرار دون خصوص الحال الاستقبال فلم يوجد فيه شرط العمل لما ذكر فى الفوائد الضيائية ان اسم الفاعل المتعدى اذا كان للماضى بالاستقلال اوفى ضمن الاستمرار واريد مفعوله وجبت الاضافة معنى لفوات شرط الاضافة اللفظية فالمعنى الفوات شرط العمل فاضافة الباهر الى البرهان اضافة معنوية فيلزم كون المضاف معرفة فلايصح ان يكون صفة للنكرة وهو قوله كتاب نعم يصح توصيفه بجليل الشأن لان معنى الحال الاستقبال ليس بشرط فى الصفة المشبهة فيصح العمل ويكون الاضافة لفظية والبحث الآخر ان مركوز عمل الرفع بالفاعلية فى كنوز مع معانيه مع انعدام شرط العمل وتشبيه المعانى بالكنوز فى الاختفاء مع كثرة الانتفاع فالمعنى مستور بحسب اللفظ وهو قواعد الاصول ومسائل الفروع يوجب العلم بها زيادة القدر فى الدنيا وحسن الجزاء فى الآخرة وتشبيه العبارات بالصخور فى الصلابة والاستحكام فالعبادة سالمة عن الخلل والفساد ولاشتمالها على قواعد الفصاحة وشرائط البلاغة واحتمالها وجوه تحسين الكلام والاينفذ فيها طعن رماح الاعتراض فكانت كالصخرة لايطعن فيها الرمح ثم قوله باهر البرهان يحتمل الوجهين احدهما ان المراد الادلة المذكورة فى الكتاب لاثبات ما فيه من الاحكام والثانى ان المراد الدليل على صحة الكتاب وجوه عباراته وقوله مركوز اه اشارة الى ان الفاظ الكتاب اما منطوقات ومفهومات وهى باعتبار الدلالة عبارة ودلالات ٭

معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته[1] فى دقايق اشاراته ووجدت[2] بعضهم طاعنين[3]
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم[4] عن مواقع الحاظه اى لايدركون بامعان النظر[5] مايدركه
هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه[6] وحاولت اى طلبت[7]
تبيين مراده[8] وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه[9] وتقسيمه[10] موارد فيه[11] زبدة مباحث[12] المحصول
واصول الامام[13] المدقق

اللطيفة فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر
الى الشىء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت
الجذع وشذبته اذا قطعت ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك
جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لايخلو عن تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام
زوائد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها اوانه ليس بمبنى على قواعد
المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مالم يلتفت اليه المشائخ قوله موردا
فيه اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى يأتى بعد ذلك

فيه

١) قوله نكته النكتة هى النقط فى كنز اللغات نكته نشأنه وسر انگشت يا سر جوب كه برزمين كندو ههنا المراد الدقيقة اللطائف التى يفهمها البعض لحدة نظره وصحة فكره دون البعض كما ان النقط لكمال صغرها يراها البعض دون البعض واضافة الغوامض اليها من قبيل جرد قطيفة كاضافة الدقائق الى الاشارة والجمع بين العبارة والاشارة من قبيل طباق الايجاب لما بينهما من التضاد وبحسب الاصطلاح او العبارة دلالة اللفظ على المعنى اوجزئه ولازمه المتأخر بشرط كون المدلول مسوقا له الكلام والاشارة ذلك بشرط عدم السوق للمدلول وبحسب العرف والعبارة الدلالة على المنطوق والاشارة الدلالة على المفهوم اويقال العبارة ما يكون ظاهر الدلالة والاشارة ما يكون خفى الدلالة ٭ ٢) قوله ووجدت عطف على قوله لما رأيت وكلاهما بمعنى علمت وانما اختير ههنا لفظ وجدت لانه مشترك بين غضبت وحزنت واصبت الضالة ففيه ايهام ان طعن البعض فى كلام فخر الاسلام موجب للغضب او الحزن وانه ضلال عن طريق الصواب وضمير بعضهم يحتمل ان يعود الى الفحول او الى العاماء ٭ ٣) قوله طاعنين على ظواهر الفاظه الطعن هو العيب والشيوخة والذهاب والطعان العدو كذا فى كنز اللغات والمقام يحتمل كل ذلك اما الاول فظاهر واما الثانى فالمعنى انه مضى عمرهم على النظر فى الظواهر ولم يتجاوز الى البواطن ولم يصلوا الى المقاصد والذهاب على الظاهر عدم الاطلاع على المقصد والعود على الظاهر ان لايفهم الظاهر ايضا بكماله والظواهر جمع الظاهر وهى الجماعة اذ الفاعل لايجمع على الفواعل الا اذا كان اسما لاصفة بخلاف الفاعلة كالقاعدة والقواعد والقائمة والقوائم ٭ ٤) قوله لقصور نظرهم النظر القصد الى ابصار الشئ بطريق التأمل فيه كذا فى الصراح (قوله عن مواقع الحاظه بفتح الهمزة جمع اللحظ وهو الابصار باللحاظ بفتح اللام وهو مؤخر العين كذا فى الصراح وفى المهذب اللحاظ بالكسر كوشه جشم از سوى كوش واما الالحاظه بكسر الهمزة فلم يذكر فى الصراح وتاج المصادر البيهقى وكنز اللغات ولعله لم يأت فى العربية فالجمع المعرف بالاضافة يفيد الاستغراق فنظر اهل الطعن قاصر عن جميع مايقع فيه بدون القصد لحظ بين الحاظ الشيخ الفخر الاسلام رحمه الله ٭ ٥) قوله بامعان النظر من اضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول اذ الامعان لم يأت متعديا فى كنز اللغات امعان دور در رفتن ونيك در رفتن وهذا يشبه اسناد الفعل الى المصدر نحو جد جده فكل من الامعان والنظر يشتمل على بعض معنى الآخر دون كله كما ذكرنا فليس احدهما عين مصدر الآخر (قوله هو بالحاظ عينه والصواب بلحاظ عينه اذ الالحاظ انما يضاف حقيقة الى الشخص دون عينه (قوله من غير ان ينظر اليه قصدا اى من غير ان يلحظ اليه قصدا فالابصار باللحاظ قد يكون بطريق القصد وقد يكون بطريق التبعية كما اذا نظر الى ما يحاذى وجهه فوقع اللحظ بدون القصد الى احد جانبيه تبعا ٭ ٦) قوله اردت تنقيحه وتنظيمه اى اردت تهذيبه عما يتوهم ركيكا اوزائدا اواجلاء المراد بالعبارة الظاهرة والمراد بالتنظيم الترتيب على وجه يتصل الاجزاء بعضها مع بعض فى اللفظ والمعنى لمناسبة بينهما بالاعتبارين وهو فى الاصل مبالغة فى النظم وهو الوصل كذا فى تاج المصادر وفى كنز اللغات نظم پيوستن مهره ومرواريد دررشته وچيزى بچيزى پيوستن ٭ ٧) قوله اى طلبت فالمجادلة من الحول وهو ان يدور الرجل على حوالى الشئ وجوانبه لتدبير امره وذلك لاينفك عن الطلب فاستعمل فيه والزيادة للمبالغة ٨) قوله تبيين مراده اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول لانه جاء لازما بمعنى الظهور فالزيادة للمبالغة ومتعديا بمعنى الاظهار كذا فى تاج المصادر ويجوز ان يكون الاشتقاق من البين وهو افتراق الشئ وامتيازه عن غيره اى طلبت تميز المراد فى مواضع الاشتباه والبين قد يكون بمعنى البون كذا فى التاج وهو الفضل والزيادة للمبالغة اى اردت تفصيل مراده وبيان فضله فى دلالة اللفظ عليه بالنسبة الى مافهم المعترضون ٭
٩) قوله وعلى قواعد المعقول تأسيسه فيه تقديم معمول المصدر عليه وهو غير جائز لان المصدر فى تقدير الفعل مع ان وشئ مما فى حيز ان لايتقدم عليها كذا فى الفوائد الضيائية ثم اساس العلوم وهى المسائل ومايبتنى عليه التعريفات والحجج لان العلم بالاحكام والمسائل بعد العلم بالمحكوم عليه وبه وهو تعرف الطرفين وبعد العلم بالادلة والحجج فمعنى التأسيس على قواعد المعقول لتسوية الاساس اى تسوية التعريفات والحجج على وفق قواعد المنطق وايضا بعض مسائل اصول فخر الاسلام كمسئلة الحسن والقبح والتكليف بما لايطاق مبنى على حكم تعقل فتسوية ذلك البعض على قواعد المعقول وتأسيسه عليها اثباته بالادلة العقلية ٭ ١٠) قوله وتقسيمه التقسيم فى اللغة الافراز والهبة والتحسين كذا فى كنز اللغات حيث قال تقسيم جدا كردن ووا بخشيدن ونيكو كردن فعلى الاول المراد الافراز الحصص والاقسام بين المفهوم الكلى وبضم القيود المتخالفة بذلك المفهوم بحيث يحصل بضم كل قيد حصة وهو التعريف للتقسيم فى عرف اصحاب التحصيل فذلك كالتقسيمات الاربع التى هى باعتبار وضع النظم للمعنى وباعتبار استعماله فيه وباعتبار كيفته ودلالته عليه وباعتبار ظهور المراد وخفائه وكون الافراز على قواعد المعقول ان يكون دائرا بين النفى والاثبات بحيث لايدخل فرد من قسم فى قسم آخر ولايبقى فرد من المقسم غير داخل فى الاقسام وعلى الثانى المراد الافادة والتعليم وكون ذلك على تلك القواعد ان يكون بالعبارات المنقحة المنظمة الظاهرة الدلالات وعلى الثالث المراد الشرين بالبلاغة والفصاحة مع رعاية وجوه تحسين الكلام فح يكون العطف على مجموع القيد فلم تكن القيد ملحوظا فى جانب المعطوف ٭
١١) قوله موارد فيه اى فى التنقيح اذ المراد بالتنقيح عند ذكر التهذيب والاجلاء كما ذكرنا وعند اضماره الكتاب المعهود اواى فى اصول فخر الاسلام بعد تنقيحه ٭
١٢) قوله زبدة مباحث فى كنز اللغات زبده خلاصه هرچيزى وايضا فيه خلاصة پاكيزه چيزى وخوبتر آن فزبدة الكتاب المسمى بالمحصول صنفه فخر الرازى فى علم الاصول اما اهم مسائله او اتمها واما اصل مضمون المسائل بدون الزوائد والتطويلات او اصل الاحكام بدون التعريفات والادلة اومع الادلة القطعية بدون الادلة الظنية او كل ماهو احسن عند المصنف ٭
١٣) قوله الامام المدقق فى الكنز تدقيق باريك كردن والمراد اما انه اورد التصانيف دقيقة اى قليلة الالفاظ بالنسبة الى المعانى مع قلة الفاظ واما انه تفسير الكلام بالمعانى الدقيقة التى لايفهمها الا الحذف وانه نص الى تلك المعانى ماله ادنى دلالة عليها فى الرموز والاشارات والدلائل والامارات ٭

جمال العرب[1] ابن الحاجب[2] مع تحقيقات[3] بديعة وتدقيقات غامضة منيعة[4] تخلو الكتب عنها سالكا[5] فيه مسلك الضبط والايجاز[6] متشبثا[7] باهداب السحر متمسكا[8] بعروة الاعجاز اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز[9] اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان[10] الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق

قوله الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لايلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه

١) قوله جمال العرب اما لقب اوزينة العرب وهذا يدل على انه كان عربيا اواسم كعبد الله ويجوز ان لايكون الاسم هو المضاف فقط فيزيد بالاضافة لافادة انه عربى كما يقال فى بهاء الدين بهاالحق والملة والدين لافادة التعظيم ٠ ٢) قوله ابن الحاجب فى المهذب حاجب ابرو ورده كننده وبازدارنده ودربان والمشهوران ابله كان بوابا فيصح ان يراد كل من المعنيين الاخيرين اذ البواب كان لمنع الناس فى باب السلطان عن ان يدخلوا عليه ويحتمل ان يكون ابوه نساجا للنقاب اومشهور فى زمانه بانه تحجب اهله ويجمل عليهم الحجب محافظة ان يراهم الناس فى غير وقته اومشهورا باسم الحاجب لحالة كانت فى حاجبة من العظم وعدم الشعر اوقلته الى غير ذلك مما يمتاز به عن سائر الحواجب فى ذلك الزمان كما يقال حافظ ابرومستم وچشم ابرو ويجوز ان يكون الابن معجما كما فى ابن اليوم روز فيكون الحاجب نفس جمال العرب او بمعنى الاهل كما فى ابن الايام اى اهلها فى المهذب ابن الايام اهل زمانه ٣) قوله مع تحقيقات بديعة تحقيق الامر بيان حقيقة واصله وتحققه معرفة حقيقته وجاء التحقيق بمعنى التحقق وبمعنى التصديق فى تاج المصادر البيهقى التحقيق حقيقة بدا نستن وحقيقة توله اى صدقه ويجوز اعتبار كل من الثلثة ههنا والمراد تحقيقات كلام المحصول واصول ابن الحاجب اوتحقيقات المسائل الاصولية على الاطلاق عن قيد ان يكون فى احد هذين الكتابين والبديع بمعنى الحديث الجديد وبمعنى المحدث قوله تعالى بديع السموات والارض كذا فى المهذب قالوا ان الابداع ايجاد الشئ لاعن مثال ولاعن مادة ولا فى مدة فالبديع ماوجد فيه دفعة ولايكون له مثال ولامادة ٤) قوله منيعة فى المهذب المنيع استوار اى التدقيقات محكمة لايجرى فيها الخطاء والخلل ولايتطرق اليها الانتقاض والاعتراض قوله يخلو الكتب يجوز ان يكون صفة لمجموع التحقيقات والتدقيقات فبالنظر الى الجزء الاول يكون تأكيدا لقوله بديعة ٥) قوله سالكا فيه مسلك الضبط اى ذاهبا وداخلا فى طريق الضبط وهو حفظ الشئ فى الخيال كذا فى الصراح وفى كنز اللغات ضبط استوار فرو گرفتن وفى تاج المصادر الضبط نگاه داشتن ولعل المراد ههنا استيفاء جميع المسائل على وجه الاحكام حتى كانت مصونة عن الترك والخطاء ولايبعد ان يكون المراد بمسالك الضبط بطريق الاختصار الذى تيسر فيه الضبط والحفظ فى الخاطر على ان الاضافة الى الايجاز بطريق العطف بيان لذلك ٦) قوله والايجاز وهو فى اللغة قصر الكلام والاختصار كذا فى الصراح وفى اصطلاح اهل المعانى هو تأدية اصل المراد بلفظ ناقص منه واف به كقوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة معناه ان الانسان اذا علم انه متى قتل كان ذلك داعيا الى ترك القتل وهو سبب الحيوة المتروك القتل وايجاب القصاص من الشارع لاينفك عن علم الناس بالقصاص فكذلك لاينفك عن لازمه وهو ترك القتل وثبوت الحيوة ٧) قوله متشبثا باهداب السحر التشبث التمسك كذا فى التاج والتعليق كذا فى الصراح اى معلق نفسى بالاهداب وهى اما جمع هدب بفتح الهاء وهو الورقة الدقيقة كورقة السرو وفى المهذب الهدب برك باريك جون برك سرو وكز اوجمع هدب بضمها وهو شعر العين النبت عن الجفن فى المهذب الهدب مژهٔ چشم لوجمع هدب بالكسر وهو ثوب التاى كذا فى المهذب والمراد اطراف السحر وانواعه والتشبيه بها ابراز الكلام فى صور تايعنى انه باعتبار الاشتمال على انواع البلاغة والفصاحة ووجوه البيان وطرف تحسين الكلام كانه انواع من السحر ويجوز ان يكون الاضافة لقصد التشبيه كما فى لجين الماء فالسحر فى الدقة كالاهداب ثم تعريف السحر مايستنبط من ذلك التفصيل وهو ان الخارق للعادة اما مع الايمان والعمل الصالح اولا الاول اما مع كمال معرفة الله تعالى ومحبته اولا فالاول اما مع دعوى النبوة شاهدا بها اولا القسم الاول معجزة والثانى كرامة والثالث معونة فالباقى اما ان يجرى فيه التعليم والتعلم اولا والثانى اما موافق لدعوى من ظهر منه ذلك اولا الاول سحر والثانى مكرواستدراج والثالث اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة على الكذب ودعا ليصح عين اعور شاهدا للدعوى فعميت عينه الصحيحة ومج على بئر ليزداد ماءها فنشفت الى ان جفت . ٨) قوله متمسكا بعروة الاعجاز الاستمساك ايضا بمعنى التمسك ولعل التفاوت بزيادة المعنى لزيادة الحروف والعروة قبضة كل شئ كالكوز والسيف والسكين وغيرها كذا فى كنز اللغات وما يتعلق منه الشئ كاللحم والآلية ويقال له بالفارسية جنگك وهى بهذا المعنى مشهورة والاضافة الى الاعجاز دليل على الاستعارة بالكناية وهو تشبيه الاعجاز بذى العروة ٩) قوله لان الاعجاز اقوى واوثق يريد ان العروة اقوى من الهدب بحركات الهاء فيناسب الاعجاز وايضا لذلك اختار التشبث فى السحر والاستمساك فى الاعجاز والوثاقة الاستحكام والانضباط فالاعجاز ككشف القمر بحسب واقع الصورة والحقيقة واما السحر فهو بحسب الصورة فقط وايضا الاعجاز لايجرى فيه التعليم والتعلم وهو من الله تعالى بخلاف السحر فهو بكسب العبد فالاول اقوى.

١٠) قوله لان الاعجاز فى الكلام اه فان قلت ان العلامة التفتازانى قال من شرح التلخيص ان الاعجاز فى البلاغة وما يقرب منه كلاهما احد الاعجاز ونقل ذلك عن المصباح فكيف يصح تعريفه بما ذكر المصنف رحمه الله تعالى وكيف يصح الحصر فى الواحد قلنا ليس غرض المصنف بيان اصطلاح اهل علم البلاغة بل غرضه بيان مراده بلفظ الاعجاز وبهذا الجواب يندفع ما يقال ان القرآن بجميع سوره معجز قال الله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله مع القطع بان السورة متفاوتة فى البلاغة فبعضها ابلغ من البعض على ما قالوا فلا ينحصر الاعجاز فى المرتبة العليا لان المراد ليس بيان الخارق للعادة الذى لايأتى احد بمثله بل بيان ما اراد المصنف رحمه الله تعالى بلفظ الاعجاز.

١) قوله ولا يكون هذا الا واحدا لايقال لانم ذلك فاعلى مراتب الامر يجوز ان يتعدد افراده مع تساوى الكل فى هذه المرتبة لانا نقول ليس الغرض ابطال التعدد رأسا وانما الغرض ابطال تعدد الدرجة والمرتبة وقوله لطف مأخذه اى طريقه اخذه وايجاده واما السحر فى الكلام لعل هذا وضع اصطلاح من المصنف رحمه الله تعالى والا فاللغة لايقتضى اعتبار هذا المعنى فى الصراح سحر بالكسر افسون وجا دوى كردن وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر فالسحر فى الكلام ايراده على وجه يشتمل على الفصاحة والبلاغة الى حيث لايتطرق اليه الا بعض البلغاء لدقة مأخذه وهذا اعم من الاعجاز ٢) قوله وطرقه فوق الواحد فبعض الطرق يؤتى بالسحر فوق ما يؤتى به بالبعض الآخر ويجوز ان يراد بالطرق انواع السحر فانها طرق الى تأدية المراد مع رعاية البلاغة.

ولا يكون[1] هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه[2] فوق الواحد فاورد[3] فيه لفظ الجمع وسميته[4] بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول[5] ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه[6] ويجعله خالصا[7] لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم[8].

ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لاتعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز * وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لايمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فمامعنى قوله ابلغ من جميع ماعداه. والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التى لايمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر فى المفتاح وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى اوعلى بعض المراتب القريبة منه. والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الافى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لايمكن الاتيان للغير بمثله. وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى اوفيما هو يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مماعداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه.

٣) قوله فاورد الخ الستكن فيهافيه وكذا فى اختار راجع الى العبد المتوسل اوالى ضمير المتكلم فوجه التفات فى اختار دون اورد على نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجه الالتفات من الغيبة الى الخطاب فى الاول واما الثانى مجاز على اسلوبه.

٤) قوله وسميته بتنقيح الاصول الضمير الى مايرجع اليه ضمير موردا فيه زبدة الخ واللام عوض عن المضاف اليه اى اصول فخر الاسلام اصول الفقه مطلقا.

٥) قوله مسئول ان يمتع به مؤلفه السؤال ههنا بمعنى الدعاء والطلب فلذلك تعدى الى المفعولين بنفسه ويكون بمعنى الاستفهام فحينئذ يكون التعدية الى الثانى بعن اى اورده فى صورة الاسم دون الفعل قصدا الى افادة الدوام ويمتع اما بتخفيف التاء فيرفع المؤلف والمتع الانتفاع بالشئ ويعدى بالباء اوبتشديدها فالتمتع بمعنى جعل الغير منتفعا بامر فالتعدية الى المفعول الثانى بالباء وبمعنى الرفع والاعلاء كذا فى تاج المصادر فالباء حينئذ للسببية والمراد بالانتفاع بالكتاب ان يرجع اليه عند الاحتياج بمعرفة بعض المسائل والاحكام وان يكون سبب لاعلاء ذكره بين الانام وان يجازى به خيرا ويعفو الآثام

٦) قوله وطالبه اى من يطلبه بوجه من الوجوه اما بطريق الملك او بطريق السعى للتأليف اوالكتابة اوالقراءة اوالعمل بما فيه اويملك شخص آخر والقراءة يعم قراءة اللفظ ومعرفة المعانى والتأمل لادراك الدقايق والمشكلات والتعليم داخل فى القراءة والطلب اذالمعلم يقرء اللفظ ويلقنه على المتعلم ويتأمل فى المعنى ويعلم به المتعلم وسعى بقراءة المتعلم وكل من له تعلق بهذا الكتاب داخل فى الدعاء كالواقف فهومالك العين متصدقا بالمنفعة ساعى فى القراءة والاستنساخ والكتابة.

٧) قوله خالصا بوجه الكريم اى متمحضا له صافيا من الغش طاهرا من دنس الاغراض الدنياوية والوجه اذا اضيف الى الله تعالى يراد ذاته فى المهذب قوله عز وجل الا وجهه اى الا هو والكريم فى الاصل الجيد والاعلى فى جنسه بين افراد ذلك الجنس فاذا امتنع مجانسة شئ الله تعالى يراد به لازم ذلك المعنى اى بوجه العظيم فى كنز اللغات كريم بخشنده وبزركوار ويجوز ان يكون الكريم هناك بمعنى الواهب.

٨) قوله انه هو البر اى هو المحسن المفضل كل من ضمير الفصل وتعريف المسند بلام الجنس يفيد قصر المسند على المسند اليه والمقصود المبالغة وبيان كمال المسند اليه فى الوصف المسند الى حيث يمتاز به عن جميع ما يتصف باصل ذلك الوصف كما فى قوله تعالى ذلك الكتاب اى الكتاب الكامل الذى ليس غيره كتابا عنده كما ان سائر الكواكب المضيئة ينعدم عند طلوع الشمس وهذا تعليل لقوله ويجعله خالصا اه اولتخصيص الله تعالى بالسؤال فان للتعليل قال المصنف رحمه الله تعالى فى ركن القياس فى فصل العلة ان الحق ان قوله عليه السلام انها من الطوائف تعليل صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاول بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء.

اصول

اصول الفقه[1] ای هذا اصول الفقه او اصول الفقه ماهی[2] فنعرفها[3] اولا باعتبار الاضافة وثانیا باعتبار انه لقب[4] لعلم مخصوص اما تعریفها باعتبار الاضافة فیحتاج[5] الی تعریف المضاف والمضاف الیه فقال

قوله اصول الفقه الکتاب مرتب علی مقدمة وقسمین لان المذکور فیه اما مقاصد الفن اولا الثانی المقدمة والاول اما ان یکون البحث فیه عن الادلة وهو القسم الاول اوعن الاحکام وهو القسم الثانی اذ لا یبحث فی هذا الفن عن غیرهما والقسم الاول مبنی علی اربعة ارکان الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وهو مزیل ببابی الترجیح والاجتهاد والثانی علی ثلثة ابواب فی الحکم والمحکوم به والمحکوم علیه. وستعرف بیان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعریف العلم وتحقیق موضوعه لان من حق الطالب للکثرة المضبوطة بجهة واحدة ان یعرفها بتلک الجهة لیأمن فوات المقصود والاشتغال بغیره وکل علم فهو کثرة مضبوطة بتعریفه الذی به یتمیز عند الطالب وموضوعه الذی به یمتاز فی نفسه عن سائر العلوم فحین تشوقت نفس السامع الی التعریف لیتمیز العلم عنده قال المصنف هو الذی اذکره اصول الفقه اغناء المسامع عن السؤال اوقال عن لسانه اصول الفقه ماهی ثم اخذ فی تعریفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مرکب اضافی فله بکل اعتبار تعریف قدم بعضهم التعریف اللقبی نظرا الی ان المعنی العلمی هو المقصود فی الاعلام وانه من الاضافی بمنزلة البسیط من المرکب والمصنف قدم الاضافی نظرا الی ان المنقول عنه مقدم والی ان الفقه مأخوذ فی التعریف اللقبی فان قدم تفسیره امکن ذکره فی اللقبی کما قال المصنف هو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی الفقه والا احتیج الی ایراد تفسیره تارة فی اللقبی وتارة فی الاضافی کما فی اصول ابن الحاجب ولما کان اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی جمعا وعند قصد المعنی اللقبی مفردا کعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنیث الضمیر وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذکیره واللقب علم یشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بکونه مبنی الفقه الذی به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلک مدح **قوله** اما تعریفها باعتبار الاضافة فیحتاج الی تعریف المضاف وهو الاصول والمضاف الیه وهو الفقه لان تعریف المرکب یحتاج الی تعریف مفرداته الغیر البینة ضرورة توقف معرفة الکل علی معرفة اجزائه ویحتاج الی تعریف الاضافة ایضا لانها بمنزلة الجزء الصوری الا انهم لم یتعرضوا له للعلم بان معنی اضافة المشتق وما فی معناه اختصاص المضاف بالمضاف الیه باعتبار المضاف مثلا دلیل المسئلة مایختص بها باعتبار کونه دلیلا علیها فاصل الفقه مایختص به من حیث انه مبنی له ومستند الیه* فالاصول جمع اصل وهو فی اللغة مایبتنی علیه الشئ من حیث یبتنی علیه وبهذا القید خرج ادلة الفقه مثلا من حیث تبتنی علی علم التوحید فانها بهذا الاعتبار فرع الاصول وقید الحیثیة لابد منه فی تعریف الاضافیات الا انه کثیرا مایحذف لشهرة امره* ثم نقل الاصل فی العرف الی معان اخر من الراجح والقاعدة الکلیة والدلیل فذهب بعضهم الی ان المراد ههنا الدلیل واشار المصنف الی ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فی العدول الیه لان الابتناء کما یشمل الحسی کابتناء السقف علی الجدران وابتناء اعالی الجدار علی اساسه واغصان الشجر علی دوحته کذلک یشمل الابتناء العقلی کابتناء الحکم علی دلیله فههنا یحمل علی المعنی اللغوی وبالاضافة الی الفقه الذی هو معنی عقلی یعلم ان الابتناء ههنا عقلی فیکون اصول الفقه مایبتنی هو علیه ویستند الیه ولا معنی بمستند العلم ومبتناه الا دلیله وبهذا یندفع مایقال ان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فای حاجة الی جعله بالمعنی اللغوی الشامل للمقصود وغیره* فان قلت ابتناء الشئ علی الشئ اضافة بینهما وهو امر عقلی قطعا* قلت اراد بالابتناء الحسی کون الشیئین محسوسین وحینئذ یدخل فیه مثل ابتناء السقف علی الجدار وابتناء المشتق علی المشتق منه کالفعل علی المصدر اواراد ماهو المعتبر فی العرف من ان ابتناء السقف علی الجدار بمعنی کونه مبنیا علیه وموضوعا فوقه مما یدرک بالحس وحینئذ یخرج مثل ابتناء الفعل علی المصدر من الحسی ولا یدخل فی العقلی بتفسیره والحق ان ترتب الحکم علی دلیله لایصلح تفسیرا للابتناء العقلی وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز علی الحقیقة والاحکام الجزئیة علی القواعد الکلیة والمعلولات علی عللها والافعال علی المصادر وما اشبه ذلک ابتناء عقلی.

---

١) قوله اصول الفقه مبتدأ ما بعده خبره والعائد اللام فی الاصل کانه قیل الاصل المذکور فیه مایبتنی اوعطف بیان الاصول اوفصل الخطاب لیس فی محل من الاعراب کلفظ الباب اوالفصل الذی یذکر للفرق بین المبحثین المتغایرین.
قوله ای هذا لاشارة الی التعریف المذکور فیما بعد ویحتمل ان یکون الی ما یرجع الیه ضمیر سمیته الاصول فی قوله تنقیح الاصول.

٢) ماهی لفظة ما یسأل بها عن معنی اللفظ سواء کان معنی حقیقیا اومجازیا مرادا للمتکلم فیتمیز ذلک بالقرائن فاذا تبین ذلک وان المعنی وجودا یسئل بها عن حقیقته وماهیته وقبل العلم بوجوده لایسأل عن الحقیقة اذ لاحقیقة للمعدوم کذا فی شرح التلخیص فهی ههنا عبارة عن سؤال معنی اللفظی فی اصطلاح الاصولین مطلقا عن ان یفید بکون المعنی اضافیا باعتبار الاضافة اولقبیا واشارة سؤال عن الحقیقة فاجاب بالاعتبار الاول ببیان المعنیین اللذین هما باعتبار الاضافة واعتبار اللقبیة واجاب باعتبار الاشارة ببیان انها الکتاب والسنة والاجماع والقیاس فانه تحدید بالاجزاء الغیر المحمولة کما یقال البیت الجدران الاربعة مع السقف.

٣) قوله فنعرفها اولا لان المقصود من المقدمة انما هو تعریف العلم المشروع فیه وهو المعنی اللقبی واما المعنی الاصلی المنقول عنه اللفظ ذلک العلم وهو المعنی باعتبار الاضافة فانما یذکر لتعریف المناسبة بین المقصود وبین المعنی الاصلی فذلک مذکور بالطفیل فالاولی تأخیره عنه.

٤) قوله لقب لعلم مخصوص وهو العلم الباحث عن احوال الادلة الشرعیة والاحکام لیعرف کیفیة الاستنباط وطریق استخراجها عن الادلة واللقب علم غیر مصدر بالاب او الابن او الام اوالبنت قصد به مدح اوذم والمصدر بذلک کنیة وغیر المصدر الذی لم یقصد المدح اوالذم کذا فی الفوائد الضیائیة ولاخفاء ان هذا العلم یدل علی المدح لان وصف الشئ بانه یبتنی علیه الفقه الذی علیه مدار امر الدنیا والدین کمال المدح.

٥) قوله فیحتاج وهذا من احتیاج الکل الی الجزء لان التعریف باعتبار الاضافة هو مجموعی تعریفی المضاف والمضاف الیه وبیان النسبة.

الأصل ما يبتنى عليه غيره[1] فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله[2] وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد[3] وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا.[4] واعلم ان التعريف[5] اما حقيقى كتعريف[6] الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا[7] شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة فى نفس الامر ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ماهو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية * اذا تمهد هذا فنقول مايتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا العضنفر الاسد اوبلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل مايبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لايكون الا اسميا اذ لاحقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق * فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة * قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا .

كالاصل

١) قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره فى تاج المصادر البيهقى الابتناء والبنى بنا كردن فالمراد بالابتناء كما هو الظاهر ان يكون الشئ محتاجا الى شئ متوقفا عليه من حيث ذاته دون خصوص الابتناء الحسى الذى هو ان يكون الشيئان المحسوسين ويتوقف احدهما على الآخر بحيث يكون اثر ذلك التوقف محسوسا كسقوط الاعالى عند سقوط الاسافل وسقوط الاسفل من الشئ المعلق على الهواء عند انقطاعه من اعلاه لقوله والابتناء شامل اه والغير فى العرف هو ما لا يكون عين الشئ فيتناول جزء الشئ ووصفه والمشتمل على الشئ المركب منه ومن غيره والموصوف بالشئ وفى اصطلاح الكلاميين ما يمتنع انفكاكه عن الشئ لذات احد الطرفين فالكل مع الجزء يمتنع منهما الانفكاك لذات الكل الوصف يمتنع بينهما ذلك لذات الوصف فلايكون احدهما غيرا بالنسبة الى مايقابله واما المتلازمان اللذان ليس احدهما جزء اوصفة بالقياس الى الآخر فليسا بهذه المثابة فامتناع الانفكاك بينهما تعارض من العوارض لا لذات احدهما فالدليل الشرعى بالنظر الى الحكم غير لكلا المعنيين فيجوز ارادة كل منهما فلو اريد الاول يصدق التعريف على العلل الاربع التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية واجزائها وشرائطها ولو اريد المعنى الثانى يصدق على غير المادة والصورة منهما واما الدليل فانما يصدق عليه التعريف اذا لم يكن فى الحكم دليل آخر واذا تعدد الدليل فلايتوقف دليل الحكم على احدهما بعينه بوجود الآخر وانما التوقف على الواحد مبهما.

٢) قوله وهو ترتب الحكم ههنا امر ان احدهما احتياج الحكم الى الدليل وتوقفه عليه والثانى تفريع الحكم على الدليل ولزوم العلم به من العلم بالدليل وانما الابتناء العقلى هو الاول ولفظ الترتب متبادر فى المعنى الثانى.

٣) قوله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد الاطراد فى اللغة الانطلاق والانسياق فى تاج المصادر معنى الاطراد روان شدن وفى العرف انسياق الحكم بانه اذا صدق الحد على شئ صدق المحدود عليه وكلية ذلك الحكم فعدم الاطراد عدم كلية ذلك الحكم بان يصدق الحد على شئ ولم يصدق المحدود عليه.

٤) قوله وقد عرفه المستتر الى صاحب المحصول المفهوم من ذكره فيما سبق.

٥) قوله واعلم ان التعريف اه اذا ذكر لفظ يسأل بهل ان له معنى ام لا فان كان له معنى يسأل عنه بما فبمدا الجواب وهو التعريف الاسمى واللفظى يسأل عن وجوده فى الخارج بهل فاذا اجيب بلا فلا حقيقة له فلا سؤال عنهما واذا اجيب بنعم يسأل عنهما فهذا الجواب هو التعريف الحقيقى وكل من التعريفين الاسمى والحقيقى اما لم يذكر فيه غير الذاتيات فهو الحد اويذكر فهو الرسم فالحد الاسمى كما اذا وضعنا لفظ العنقاء لطائر له ثلثون رأسا وستون جناحا وستون مخلبا فسأل سائل ايانا بما معنى العنقاء فاجبنا بذلك التفصيل فهذا الجواب حد اسمى ولو اجبنا بذكر ماهو من لوازم المسمى كما يقال العنقاء طائر يرى الصيد بستين عينا ولايكون مخالبه دون الستين لافوقها كان الجواب رسما اسميا.

٦) قوله كتعريف الماهيات الاعتبارية ومن ذلك تعريف الماهيات الحقيقية قبل العلم بوجودها قال العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص فى الانشاء فى تحقيق لفظه ما ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسمية ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقية والظاهر انه اذا ظن الشئ موجودا فوضع له حد ثم تبين الغلط بالدليل القطعى على انه معدوم كان الحد قبل التبيين حقيقيا وبعده اسميا.

٧) قوله كما اذا ركبنا اه اذا اما ظرفية محضة فما موصولة اى كما هو حاصل عند تركيبنا ووضعنا اوشرطية فما مصدرية داخلة على الجزء وهو قوله فالتعريف الاسمى اه اى تعريف الماهيات الاعتبارية مثل كون التعريف الاسمى تبين ان هذا الاسم لاى شئ وضع اى مثل التبين الكائن تعريفا اسميا على نحو قوله فصل خطابه اى خطابه الفاصل .

كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمی هو تبيين ان هذا الاسم لای شیٔ وضع . وشرط لكلا التعريفين الطرد ای كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس ای كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فی تعريف الانسان انه ماش لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمی ای بيان ان لفظ الاصل لای شیٔ وضع فالتعريف الذی ذكر فی المحصول لايطرد لانه ای الاصل لايطلق علی الفاعل

قوله وشرط لكلا التعريفين ای الحقيقی والاسمی الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود علی ما صدق عليه الحد مطردا كليا ای كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنی قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس ای كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولاعكس ای ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال ای كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود علی الحد والعكس حكما كليا بالحد علی المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفی ففسره بانه كلما انتفی الحد انتفی المحدود ای كل مالم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد وعلی ماليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولاشك ان تعريف الاصل اسمی لانه تبيين ان لفظ الاصل فی اللغة موضوع للمركب الاعتباری الذی هو الشیٔ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لادخل له فی بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره وفی الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لايصدق ان كل محتاج اليه اصل لان مايحتاج اليه الشیٔ اما داخل فيه وخارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشیٔ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثانی ان كان ما منه الشیٔ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالاجله الشیٔ فهو الغاية كالجلوس علی السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لايطلق لفظ الاصل لغة الاعلی واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذه السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق علی كل واحد منها انه محتاج اليه ولايصدق عليه انه اصل فلايكون التعريف مطردا مانعا . وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد فی مطلق التعريف لاسيما فی الاسمی فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لايفيد الامتياز الا عن بعض ماعدا المحدود وان الغرض من تفسير الشیٔ قد يكون تميزه عن شیٔ معين فيكتفی بمايفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانی بالمحتاج . وثانيها منع عدم صدق الاصل علی الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنی للابتناء الا ذلك . وثالثها ان كلامه فی باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل علی ان كل محتاج اليه فهو اصل . ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولاعقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم علی دليله .

---

١) قوله كالاصل والفقه الخ اما تمثيل للاسم فالمركب الذی سمی بذلك الاسم ما يبتنی عليه غيره ومعرفة النفس مالها وما عليها وجزء ماهية الافراد الذی هو تمام المشترك بين الماهية وبين نوع آخر وتمام الماهية الافراد المركب من الجنس والفصل او تمثيل للمركب الاعتباری ای المسمی اسم الاصل والفقه الخ او تمثيل لتعريف الماهية الاعتبارية ای كتعريف هذه الاربعة بالمفهومات الاربعة المركبة المذكورة او للاجزاء ای مثل معانی هذه الاربعة فمعنی الاصل وكذا معنی الفقه جزء من المركب الاعتباری الذی هو معنی اصول الفقه ومعنی الجنس مثل الحيوان جزء من المركب الاعتباری الذی هو مفهوم الانسان ومعنی النوع كالانسان جزء من المركب الاعتباری الذی هو مفهوم الانسان جزء من المركب الاعتباری الذی هو مفهوم الصنف كالرومی او الشخص كزيد فمفهوم زيد وهو الحيوان الناطق المقرون بهذية هذا الشخص مركب اعتباری وانما المركب الحقيقی جثة المحسوسة من الرأس والظهر والبطن وسائر الاعضاء .

٢) قوله وشرط لكلا التعريفين الطرد الطرد فی التعريف الاسمی ان يطلق اللفظ علی كل ماوجد فيه التعريف فاذن لايصح تعريف خالق الخنزير بمعناه الذی وضع له لانه لا يطلق علی الله تعالی مع تحقيق المعنی فيه .

٣) قوله ای كلما صدق عليه الحد الخ فيه تسامح ظاهر ای مضمون هذا القول وهو صدق المحدود علی جميع ماصدق عليه الحد اولی كون الحد بحيث يصدق المحدود علی جميع ماصدق عليه والاولی بدال لفظ الحد بالتعريف ليتناول الرسم اذ ليس الكلام فی خصوص الحد .

٤) قوله والعكس فی تاج المصادر البيهقی العكس رد آخر الشیٔ الی اوله وفی الصراح وكنز اللغات انه جعل داخل الشیٔ خارجه وجعل الخارج داخله فالمراد عكس الطرد وهو جعل الجزء الاول آخرا والآخر اولا او يقال كان الطرد احاطة المحدود بالحد فالمحدود خارج والحد داخل فعكسه احاطة الحد بالمحدود فصار الحد خارجا والمحدود داخلا .

٥) قوله فاذا قيل فی تعريف الانسان الخ لما ذكر الحد فی الكليتين كان المناسب ان يقال فی تعريف الانسان جسم نامی حساس متحرك بالارادة فانه حد ناقص ومثل ذلك جسم نامی حساس ناطق وان يقال مكان قوله حيوان كاتب بالفعل قولنا حيوان ناطق مع هذية هذا الشخص فكل من الامور الثلثة ذاتيات هذا الشخص فيكون حدا .

٦) قوله لانه ای الاصل الخ لا يطلق الاصل علی هذه الاشياء مع صدق التعريف عليها اذ الكل يحتاج الی الشیٔ وقد يعارض بمثل هذا الدليل فيقال فكذا التعريف بما يبتنی عليه غيره لا يطرد لصدق التعريف علی الاشياء المذكورة اذ الابتناء ليس بمثل هذا الدليل معناه الا الاحتياج والتوقف والشیٔ يتوقف كل منها ويحتاج اليه فيكون كل منها مايبتنی عليه الشیٔ ولو قيل ان معنی الابتناء ما هو فی علی الشیٔ بالنسبة الی اسفله او ماهو فی الشیٔ بالنسبة الی مادونه فنقول فلا يصدق التعريف حينئذ علی ما هو المراد وهو ادلة الشرع .

اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغائية اى العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لاتسمى اصلا فلايصح هذا التعريف الاسمى والفقه معرفة النفس مالها وماعليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزبيف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وماعليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذبها الافعال ومنها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب فى قوله مالها وماعليها الى مايقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضر وقيدهما بالاخروى احترازا عماينتفع به النفس اويتضرر فى الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتى به المكلف واثنان لا يشملها كلها . والاقسام اثنى عشر لان ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل

فخرج

١) قوله اى العلة الفاعلية فسره بذلك لان الفاعل له اضافتان اضافة الى الفعل كتسوية السرير واضافة الى الحادث بالفعل كنفس السرير فباعتبار الاول يسمى فاعلا وباعتبار الثانى علة فاعلية ويطلق عليه لفظ الاصل باعتبار الاول كما يقال ان الشجر اصل الثمر فلولم يفسر بالعلة الفاعلية كان الظاهر ان المراد هو الاعتبار الاول فلايستقيم فى الاطلاق.

٢) قوله اى العلة الصورية رفع بذلك توهم ان المراد بالصورة مايقابل الحقيقية كمايقال بيع العبد من نفسه بيع صورة واعتاق حقيقة و بقوله اى العلة الغائية يندفع توهم ارادة النهاية.

٣) قوله والشروط الشرط وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ خارجا عنه يتناول الفاعل والغاية فذكره بعدهما مبنى على التخصيص كادوات الصناعة اى كآلات الحرف فى المهذب الادوات الآلات فى الصراح الصناعة بالكسر پيشه واضافة الجمع الى المفرد لارادة الجنس وهو فى معنى الجمع .

٤) قوله فعلم اى من سياق كلام المتن حيث علل عدم الاطراد لعدم صدق المحدود على هذه الاشياء فلابد من صدق التعريف عليهما.

٥) قوله لان شيئا من هذه الاشياء الخ قيل عدم التسمية ليس دليلا على عدم الصدق كما ان الطرار والنباش لايسميان سارقا مع صدق معنى السرقة عليهما .

٦) قوله والفقه معرفة النفس مالها وما عليها الفقه فى اللغة الادراك كذا فى تاج المصادر المعرفة فى اللغة العلم بالشئ مع الحكم بانه كذا اذا رأى رجلا ثانيا وحكم فى نفسه بانه زيد وقدرآه قبل ذلك واما اذاكان عالما بخاصية السقمونيا ولم يره قط فرآى شيئا وجد فيه تلك الخاصية فحكم فى نفسه انه سقمونيا وذلك لان المعرفة فسرت فى كتب اللغة بشناختن وليس غير ما ذكرنا وفى الصراح نفس جان يقال خرجت نفسه وعين هر چيزى يقال رأيت فلانا نفسه اى عينه وجاءت بمعنى الحر قال الله تعالى واذا قتلتم نفسا وبمعنى الانسان يقال من الكبائر قتل النفس بغير حق اريد قتل الانسان لان قتل الشاة بغير حق ليس من الكبائر ويجوز ارادة كل من ذلك اى معرفة روح الانسان اوعين الانسان فاللام عوض عن المضاف اليه على الاولين واضافة المعرفة الى الروح لانه سبب المعرفة وشرطها قال طائفة ان النفس جوهر مجرد فى حد ذاته متعلق بالبدن فى تدبير الامور وفى التصرفات وقال طائفة اخرى انها هى الروح بشرط الشهوة والميل الى الخبائث وعند عدم ذلك يسمى روحا وقيل ان النفس هى الشهوة فالجوهر المذكور هو الروح والشهوة من صفاته فالمناسبة بين اللغة والاصطلاح ظاهر وقوله مالها وماعليها اللام للانتفاع وعلى للتضرر كقولهم قضى له اوعليه شهد له اوعليه دعى له وعليه اى ماينتفع به النفس وما يتضرر به .

٧) قوله ويزاد عملا يحتمل ان يكون بالراء المهملة اى يرادف هذا التعريف التقييد بقولنا عملا فبكيفية الزيادة ان يجعل عملا تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول اى معرفة النفس عملا مالها وما عليها من حيث انه يباح اويحرم اومن حيث انه ينفع او يضر اوعن نسبة الظرف الى ضمير الموصول اى ما عمله لها وماعمله عليها اويجعل حالا عن المفعول اوفاعل الظرف .

٨) قوله ليخرج الاعتقاديات اى المعارف الاعتقادية فهى معرفة النفس مالها وماعليها اعتقادا فهذه المعرفة هو العلم بالمسائل الاعتقادية كالالهيات والنبوات واحوال الآخرة.

٩) قوله والوجدانيات فى كنز اللغات والوجدانيات بكسر الواو يافتن والمراد بالمعارف الوجدانية التى تحصل للنفس الانسانية لاعن دليل عقلى ونقلى معتبر فى الشرع كما يراه فى المنام ويعلمه بالالهام كالعلم بمحاسن الخصال ومكارم الاخلاق كما يقال عن النفس من غير ملاحظة الدليل المعتبر ان العلم والكرم والمروة والشجاعة والصبر والرضاء والزهد والاتقاء عن الشهوات مندوبة وان اضداد ذلك مكروهة فالواجدانيات هى معرفة النفس ما لها وما عليها رسوخا فى النفس حاله لها لاعملا ولا اعتقادا فيخرج عن التعريف بقوله عملا.

١٠) قوله فيخرج الكلام وهو العلم بالاحكام الاعتقادية من ادلتها التفصيلية وانما سمى كلاما لكثرة الكلام فيه بالاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وبين فرقهم ولاشتماله على البحث عن كلام الله تعالى ولان اهل هذا العلم يسمون متكلمين وهم الذين يستند احكامهم لكلام الله تعالى اونبي من الانبياء واما الحكماء فهم يحكمون بمحض عقولهم من غير الاستناد قال المحقق التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية ومعرفة العقائد عن ادلتها يسمى بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا .

١١) قوله والتصوف هو اما من الصوف بالضم اى اكتساء الرجل ثوبا يتخذ من الصوف اومن الصوفى اى صيرورة الرجل صوفيا بالاكتساء المذكور والقول باشتقاقه من الصوف بالفتح وهو خطاء السهم عن الهدف من السوء الادب وان كان البعض من المتصوفة يخطأ فى كلامه والمراد بالتصوف العلم بالاحوال الباطنة والكيفيات النفسانية بالوجدان سمى بذلك لانه اكثر اهله متصوفة

١٢) قوله فالمعرفة ادراك الجزئيات اه اى المراد بها ههنا ذلك والمعنى انها ادراك القضايا الجزئية عن دليل وهو العلم بالموضوع الجزئى مع الحكم عليه بشيء يستفاد من الدليل كما اذا قلنا الصلوة واجبة لانها مما اوجبه الله تعالى وكل ما اوجب الله تعالى فهو واجب فان قلت فحينئذ لايصح التعدية الى مالها وماعليها قلنا ذلك مبنى على التجريد والموصول عبارة عن الجزئيات بتقدير المضاف اى معرفة احكام مالها وما عليها فكانه قيل الفقه معرفة قضاء الجزئية والعلم بموضوعاتها مع الحكم عليها وتلك الموضوعات هى الاعمال التى بعضها ينفع وبعضها يضر من حيث الفعل والترك وقوله عن دليل ينبغى ان يكون بتعريف الدليل اشارة الى الدليل الشرعى المذكور فى المتن والشرح فيما سبق فى قوله بنى على اربعة اركان الخ لان الغرض من ذلك التفسير تطبيق هذا التعريف بما قيل ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والاقالفة لايقتضى اعتبار الدليل فى التفسير ولاشك ان المراد من ادلة التفصيلية هى الدليل الشرعى المذكور وايضا الغرض اخراج التقليد مع ان معرفة المقلد عن دليل هو قول المجتهد فلا بد ان يختص الدليل بالشرعى المذكور.

فخرج التقليد[1] وقوله مالها وما عليها يمكن ان يرادبه ما ينتفع به النفس وما يتضرر به فى الآخرة[2] كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[3] فان اريد بهما[4] الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتى به المكلف اما واجب[5] او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فصارت[6] اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى[7] لايثاب ولا يعاقب عليه

قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مايجوز فعله والمكروه تحريما مما لايجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه . فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لايخفى

١) قوله فخرج التقليد وهو فى اللغة ان يجعل الرجل امرا على عنقه كالقلادة بان يلتزمه ويتصدى له كذا فى التاج وفى العرف ان يتشبه الرجل بغيره ويتكلف فى ان يصيره مثله فى امر من الامور والمراد ههنا ان يلتزم الرجل اتباع المجتهد فيعمل بمذهبه ويبنى على اجتهاده فقوله فخرج التقليد اى معرفة اهل التقليد بالشرائع ويجوز ان يكون التقليد اصطلاحا فى معرفة المقلد.

٢) قوله فى الآخرة ليس التقليد مماينبغى اذ الفقه يعرف والامور النافعة والضارة فى الدنيا ايضا كالنكاح والبيع والربا والقتل يعرف به اى الاولين تحلان والآخرين يحرمان.

٣) قوله وعليها مااكتسبت اختيار الافتعال فى المضارع وهو يدل على الاعتماد على ما قالوا لانها بمعونة من الشيطان وايضا الكسب نوعان كسب القلب وهو النية والقصد وكسب الجوارح والاعضاء وهو العمل فالخير يثاب بمجرد النية وان لم يفعل والشر لا يجازى الا بعد الفعل روى ان الانسان معه ملكان احدهما على اليمين والآخر على الشمال والاول يكتب الحسنات الصادرة منه والثانى السيئات فالاول يكتب بمجرد النية والثانى يريد ان يكتب بعد الصدور فيمنعه الاول مترجيا ان يصدر منه حسنة فتذهب بالسيئات ان الحسنات يذهبن السيئات هكذا الى ان يبلغ عدد السيئات العشر ثم يكتب فالخير ينفع باصل الكسب والشر بزيادة الكسب فاختير الافتعال فى الشر ليدل بزيادة الحروف على زيادة المعنى وايضا فيه اشعار بان المعصية اكثر من الطاعة .

٤) قوله فان اريد بهما الخ والصواب ان يقال فان اريد بهما سبب الثواب والعقاب لان المرجع مالها وما عليها والفقه تعرف به احوال الاعمال دون الجزاء ففى الكلام تسامح اى اريد بلفظ مايوجب الثواب والعقاب ولا يخفى انه حينئذ يخرج افعال الصبى اذا كان من المحرمات والمكروهات وكذلك يخرج المباحات فشئ من ذلك ليس سببا للثواب والعقاب والاحكام المتعلقة بها ايضا من الفقه .

٥) قوله اما واجب اه قال المصنف رح فى قسم الثانى من الكتاب وهو فى الحكم ان العمل ان كان فعله اولى من الترك مع منعه فان ثبت ذلك بدليل قطعى فهو فرض وان ثبت بدليل ظنى فهو واجب وان كان الفعل اولى ولا منع عن الترك فان كان طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبدون منعه مكروه وان استويا فمباح فالمكروه نوعان التحريمى وهو ما يكون الى الحرام اقرب والتنزيهى وهو مايكون الى الحلال اقرب فالواجب ههنا اعم من الفرض والمندوب اعم من السنة كراهة تنزيه اضافة بيانية اى كراهة هى تنزيه والغرض التشبيه كما يقال زيد اسد فالتنزيه فى الاصل التبعيد عن القبح والوصف بالبراءة عن تحصيل الذميمة كذا فى كنز اللغات والمراد الحل والاباحة فمشابهة الكراهة الاباحة فى عدم استحقاق العقاب ومشابهة التحريم فى الاستحقاق.

٦) قوله فصارت اثنى عشر قسما الظاهر ان الضمير الى الستة فلابد ان يكون شئ واحد يتصف اولا بالكون ستة وبعد اعتبار طرفى الفعل والترك بالكون اثنى عشر وليس الامر كذلك فالموصوف بالستة الواجب مع اشباهه والموصوف باثنى عشر ما اضيف اليها من الفعل والترك بدليل قوله ففعل الواجب اه فالاولى ان يقال فصار الاقسام الحاصل من اضافة الفعل والترك اثنى عشر فذلك اذا اضيف الفعل والترك الى الواجب والمندوب مثلا واما اذا اضيف الوجوب والندب ونحوهما الى الطرفين فواجب الترك بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم كذا فى التلويح ومندوب الترك مكروه وكراهة التنزيه ومباح الترك مباح فالاقسام لايزيد على الستة.

٧) قوله والباقى لايثاب ولايعاقب الباقى سبعة اقسام ترك المندوب وفعل المباح وتركه وفعل المكروه تنزيها وتركه وترك الحرام وترك المكروه تحريما فالكل لايثاب عليه ولا يعاقب على ما قال المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر لما قال البرجندى فى كتاب الكراهية نقلا عن التلويح ان المكروه تنزيها يثاب تاركه ادنى ثواب فترك المكروه التحريمى اولى وترك الحرام اولى من الاولى واما ترك السنة من المندوب ففى التحقيق انه لايوجب العقاب لانها ليس بواجبة ولكنه يوجب اللوم والعقاب .

فلا يدخل فى شئ[1] من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة[2] الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بمالها وماعليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك[3] ما سوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام[4] والمكروه تحريما مما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين. ويمكن ان[5] يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان[6] الاصناف. اذا عرفت هذا فالحمل[7] على وجه لايكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول[8] الاعتقاديات كوجوب[9] الايمان

ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قدلا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد اونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث . الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى . وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه . والثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة . فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل

ونحوه

١) قوله فلا يدخل فى شئ من القسمين اى فمعرفة ذلك لا يكون من الفقه وان اريد بالنفع عدم العقاب قدمه على الثالث لانه يشمل على عدم العقاب والثالث على عدم الثواب وعدم العقاب اولى من عدم الثواب اولان النفع فيه عام وفى الثالث خاص وعموم النفع اولى من خصوصه او لان التصرف والتأويل فيه فى النفع وفى الثالث فى الضر فكما ان النفع مقدم فكذلك التصرف فيه اولان العدم فيه مقدم على الوجود على طبق ما فى الحوادث او لان الوجود فى ذلك الترتيب بين العدمين على طبق ما فيهما وفى عكس الترتيب يكون العدم بين الوجودين على خلاف ذلك ثم اللازم على كل من الثانى والثالث ان العلوم الباحثة عن كيفة ترتيب التعارف والدلائل وعن كيفية ترتيب العبارات لتأدية المرادات الاول هو المنطق والثانى علوم العربية من اللغة والصرف والنحو والبلاغة والبيان والبديع من الفقه فتلك الترتيبات يجوزان يقال انه ليس فيها عقاب اذليس فيها ثواب اذ الظاهر انها من المباحات والجواب ان المراد بالعمل وهو ملحوظ فى تعريف الفقه ما هو من افعال الجوارح وتلك الترتيبات وان كانت اعمالا لكنها من افعال النفس دون الجوارح وانما فعل اللسان التلفظ وهو بعد الترتيب فى الخيال ثم ههنا احتمال رابع وهو ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر عدم الثواب لكن لامقابلة حينئذ بين المتقابلين لاجتماعهما فى المباح ولذلك لم يتعرض قوله وفعل الحرام والمكروه تحريما اه قال المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر ما كره حرام عند محمد رحمه الله ولم يلفظ به لعدم القاطع على الحرمة وقال البرجندى فى شرح ذلك اى ما اطلق فى الشرع عليه انه مكروه فهو حرام عند محمد رحمه الله تعالى لم يفرق بين الحرام والمكروه الا فى الاسم دون الحكم عملا وهو المنع عن الفعل وعنده المكروه من الحرام كالواجب من الفرض وايضا لم يقل بانقسام المكروه الى التنزيهى والتحريمى وقال العلامة التفتازانى فى التلويح ان رأى ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ان فاعل المكروه التحريمى يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فالمصنف رحمه الله تعالى حيث لم يفرق بين الحرام والمكروه التحريمى فى استحقاق الفاعل العقاب مال الى مذهب محمد رحمه الله تعالى وحيث قال بانقسام المكروه الى التحريمى والتنزيهى وفرق بينهما فى الحكم مال الى قولهما فامره مضطرب.

٢) قوله ثم العشرة الباقية اه قد مر مافيه من النظر

٣) قوله وترك ماسوى الواجب لابد من التخصيص لغير الحرام والمكروه التحريمى.

٤) قوله وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها اه فيه نظر لان الواجب على ماقال المصنف رحمه الله ما يكون ضده ممنوعا وضد ترك المكروه التحريمى وهو فعله ليس بممنوع عنه على ماقال المصنف رحمه الله

٥) قوله ويمكن ان يراد اه ان المراد من الجواز ما هو مجرد عن معنى الوجوب والا فلا مقابلة حيث يجوز كل ما هو واجب فحينئذ قوله ففعل ماسوى الحرام لابد من تخصيصه بغير الواجب فالجواز يعم الصور مساوات الطرفين كما فى المباح واولوية الفعل كما فى المندوب واولوية الترك كما فى المكروه التنزيهى.

٦) قوله فيشملان جميع الاقسام قيل ان افعل المكروه التحريمى لايجوز لان ترك ذلك واجب كما قال وليس بحرام حيث جعل مقابلا للحرام والجواب ان المراد بالجواز عدم المنع عن الفعل وبالحرمة المنع اوالمراد بالجواز عدم وجوب الترك وبالحرمة وجوب الترك فعلى الاول يدخل فى ذلك فى الجواز وعلى الثانى فى الحرمة .

٧) قوله فالحمل على وجه لا يكون اه وهذا الوجه المعنى الثانى والمعنى الثالث والخامس وانما يكون هذا اولى لان التعريف حينئذ يكون جامعا بخلاف الاول والرابع حيث يخرج بعض الافراد عنهما كفعل المباح وتركه فى الاول فان معرفتها عن الادلة من الفقه ولا يصدق عليها انها معرفة النفس مايثاب به اويعاقب عليه فى الآخرة يرد عليه ان الاولوية يدخل على جواز حمل التعريف على الوجه الاول والرابع ولايصح ذلك لان التعريف حينئذ يكون غير منعكس فلاينعكس فلايصح التعريف اذ لم يقل احد لجواز التعريف بالاخص بخلاف التعريف بالاعم حيث جوزه البعض اذا كان الغرض التميز عن بعض الاغيار ٨) قوله يتناول الاعتقاديات بعض العقائد واجب كالاعتقاد بوجود الصانع تعالى ووحدانيته وسائر صفاته وبعضها حرام كفر كالاعتقاد باضداد ذلك وبعضها مباح لاواجب ولاحرام كالاعتقاد بان جنة والنار فى اى من الجهات وكل من المعانى الخمسة جارى فيها كما فى الاعمال.

٩) قوله كوجوب الايمان فيه ثلثة مذاهب احدها ان الايمان هو التصديق بالقلب واما الاقرار فانما هو شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان التصديق امر خفى لا يعرف الا بعلامة ظاهرة وهذا عند بعض علمائنا والثانى انه مجموع التصديق والاقرار ولكن الاصل هو التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لايكون مؤمنا عند الله وهذا عند البعض الآخر من علمائنا كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فى باب المحكوم به قال العلامة التفتازانى فى شرحه للعقائد وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام والثالث وهو مذهب جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين انه مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهذا غير مرضى عندنا لقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فالعطف على الشئ يقتضى خروج المعطوف عنه وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات فهو مؤمن فاشتراط الايمان فى الاعمال دليل خروجها عنه فيكون الايمان من الاعتقاديات على الاول ظاهر واما على الاخيرين فباعتبار ماهو اصل عينه.

ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق[2] الباطنية والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة[3] والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد[4] والصبر[5] والرضاء[6] وحضور[7] القلب فى الصلوة ونحو[8] ذلك ومعرفة[9] مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان[10] اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء[11] كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى[12] الكلام فقها اكبر.

والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لايجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لايجوز . قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها . والثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما . والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس . ثم لايخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارده هنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات.

١) قوله ونحوه كحرمة الكفر واباحة الاعتقاد بان النار فى اى جهة . ٢) قوله اى الاخلاق الباطنية الخلق بضم الخاء هو الحالة النفسانية كالمحبة والبغض والعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل والرضاء والصبر والمروة والكرامة والحقد والخلق بالفتح هو الحالة الجسمانية كالوضع والشكل واللون وحسن الصورة وقبحها والملكة هى الكيفية الراسخة فى النفس وقد يطلق عليها الخلق بالضم فى كنز اللغات خلق خودى عادت وتوصيف الملكات بالنفسانية مبنى على التجريد . ٣) قوله كالصلوة والصوم فى شرح البرجندى انها حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين اى طرفى الاولية مجاز لغوية فى الاركان المخصوصة استعارة فى الدعاء تشبيها للداعى بالراكع والساجد والتخشع وفى المغرب انما سمى الدعاء صلوة لانه منها وفى النهاية ان اصل الصلوة فى اللغة الدعاء سميت العبادة المخصوصة بها تسميته باسم بعض اجزائها وقيل اصلها فى اللغة التعظيم وسميت تلك العبادة صلوة لما فيها من تعظيم الرب تعالى فالصلوة باعتبار جميع الاركان عملية صادر عن الجوارح والاعضاء فليس شئ من فرائضها وواجباتها امرا اعتقاديا واما النية فهى خارجة عنها من الشرائط بخلاف الصوم وهو فى الشرع ترك الاكل والشرب والوطى من الصبح الى المغرب مع النية فليس شئ من اركانه صادرا من الجوارح فلعل عده من الاعمال باعتبار الضد وهو الافطار باحد الوجوه الثلثة وهو فى اللغة قيل امساك مطلقا وقيل امساك عن الطعام وقيل امساك عن الاكل كذا فى شرح البرجندى فى كنز اللغات صوم راست استادن افتاب در نصف نهار وباز استادن از سخن وغير آن والمناسبة فى الكل ظاهرة .

٤) قوله كالزهد فى الصراح زهد بالضم ناخواها فى خلاف رغبته يقال زهد فيه وعنه فالظاهر عدم الفرق بين الصلتين فى المعنى وفى التاج المصادر البيهقى يقال زهد فيه اذا رغب عنه وعنه اذا رغب فيه وله اربع مراتب الزهد فى الشرك بالايمان والزهد فى المحرمات فقط والزهد فيها وفى الشبهات وهذا هو المشهور والزهد فى جميع ما يشتغل عن ذكر الله والتوجه اليه كل التوجه .

٥) قوله والصبر فى كنز اللغات صبر بازداشتن وپايندانى كردن وپاينده‌گى كردن ودر زندان كردن وشكيبائى فالمراد اما منع النفس عن المعاصى او الثبات والتقرر على الطاعات وحبس النفس لحمل الاعباء التكاليف والتقاعد عن الانتقام وعن دفع ما اصابه من البليات والآفات بطريق لا يرضاه الله تعالى.

٦) قوله والرضاء وهو قبول ما اعطاه الله تعالى والفرح به من الرزق والنعم والبؤس والنقم.

٧) قوله وحضور القلب فى بعض النسخ وحصون القلب فلعل الحصون بمعنى الحصانة وهى الاستحكام والرضانة والمراد الاستحكام والتحصن عن همزات الشيطان ووساوسه ولم يذكر لفظ الحصون فى كنز اللغات فى المصادر ولا فى تاج المصادر.

٨) قوله ونحو ذلك كتخليص العمل لله تعالى والاجتناب عن الرياء والسمعة .

٩) قوله ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه قيل هذا التعريف لايصدق على مسئلة النية فى الصلوة والصوم والجواب ان عدها من الفقه لتعلقها بالعمل يرد عليه ان حضور القلب فى الصلوة ايضا متعلق بالعمل فينبغى ان يجعل من الفقه دون علم التصوف.

١٠) قوله فان اردت بالفقه الظاهر ان المراد لفظ الفقه المذكور فى قولك اصول الفقه لارادة الادلة الاربعة ولا بعد فى ذلك لان الادلة قد يدل على العقائد والاخلاق قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا امر يوجب اعتقاد الوحدانية وقال الله تعالى يايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة وغير ذلك . ١١) قوله سواء كان من الاعتقاديات الخ لعل تخصيص الثلثة بالذكر لانه لم يرد شمول الغير وان لزمه ذلك فمن الكلام ما يذم المتكلم عليه لاختلال فيه ومنه ما يمدح عليه لاشتماله على البلاغة ووجوه تحسين الكلام فالعلم بطريق يلزم به المعانى بالعبارات ايضا معرفة مالها وما عليها.

١٢) قوله ثم سمى الكلام فقها اكبر وذلك لان كون القياس والاجماع دليلين يثبت بالكتاب والسنة وكون الكتاب والسنة دليلين يثبت بكونهما كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام وذلك يتوقف على المسائل الالهية والنبوة وهى علم الكلام فالفقه الاصغر معرفة الاحكام العملية بالادلة الاربعة والفقه الاكبر معرفة ما هو اصل تلك الادلة بدلائله العقلية وايضا بعض العقائد واجب لنفسه عبادة برأسه وواجب بغيره يتوقف عليه صحة الغير وهو الايمان وضد ذلك فهو الكفر حرام لنفسه ولغيره فمنفعة الاول اشد ومضرة الثانى اشد فالفقه الاصغر معرفة الامور النافعة والضارة والفقه الاكبر معرفة الامور التى هى اشد نفعا وضرا.

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه فان اريد الاول

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعى رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث اومن الحس كالعلم بان النار محرقة اومن الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يرد بالحكم الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعى ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شىء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع. ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى اوشريعة النبى عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع

١) قوله وقيل العلم بالاحكام اه هذا التعريف اخص من الاول باعتبار القيد بالشرعية فانه قد مر ان العلوم العربية معرفة النفس ما لها وما عليها وليس احكامها شرعية لا باعتبار ان الاحكام لا يتناول التصورات ومعرفة ما لها وما عليها اعم من التصور لانه قد مر ان المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل مع القطع بانهم قالوا ان معرفة المفردات وتصورها من التعريف دون الدليل وانما الحاصل بالدليل والحجة العلم التصديقى فحينئذ يكون معرفة النفس ما لها وما عليها مباينا للتصور وايضا هذا التعريف اعم من الاول على تقدير ان يراد بما لها وما عليها الامور النافعة والضارة فى الآخرة لان فعل المباح وتركه وترك المندوب وفعل المكروه لا يثاب ولا يعاقب عليها على ما قال والاحكام المتعلقة بها احكام شرعية. ٢) قوله العملية نسبة الحكم الى العمل نسبة الصفة الى الموصوف اذا اريد بالحكم اثر خطاب الله تعالى كالوجوبية والحرمة والمندوبية ونحو ذلك ونسبة الفعل الى المفعول اذا اريد نفس خطاب الله تعالى كالايجاب والتحريم والندب ونحو ذلك. ٣) قوله من ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم فالعلم بالحكم من دليله هو الفقه والاستنباط والاجتهاد فالتقليد وهو العلم بالاحكام من قول المجتهد ليس بفقه لانه ليس عملا من دليله اذ قول المجتهد ليس دليلا على الحكم بل هو دليل دلالة الدليل على الحكم وايضا المراد من الادلة التفصيلية الادلة الاربعة فقول المجتهد خارج عن ذلك وقوله التفصيلية ان اريد بالتفصيل بناء الفاعل فالنسبة نسبة الفعل الى المفعول وان اريد بناء المفعول فنسبة الصفة الى الموصوف اى الادلة المفصلة الملحوظ كل منها بخصوصه كما يقال البيع حلال والربوا حرام لقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فيدخل فيها الخفى والمشكل والمجمل فالاستنباط من الجميع فقه وان كان بضم البيان من الشارع فى المجمل فلا يتوهم ان المراد بالتفصيلية واضح الدلالة ثم لا يخفى انه كما يعلم بالوجوب ونحوه من الادلة كذلك بالايجاب ونحوه منها نعم اذا كان خطاب الله تعالى بمعنى كلامه فالحكم بمعنى خطاب الله تعالى لا يعلم بالادلة الاربعة لكن المراد اثر كلامه وهو الايجاب فالوجوب اثر الايجاب والايجاب اثر الكلام فالخطاب يطلق على الكلام والحكم على الايجاب والوجوب ثم الظاهر انه ليس المراد باضافة الادلة التخصيص فيجوز ان يكون ادلة الاحكام الشرعية العملية بحيث يدل على بعض العقائد والاخلاق فالادلة القطعية الدلالة القطعية الثبوت كالخبر المتواتر يدل على وجوب الاعتقاد بوجوب الحكم العملى وعلى حرمة انكاره والنص الدال على وجوب الزكوة يدل على وجوب المروة وهى من الاخلاق. ٤) قوله فالعلم جنس اى اعم من المعرفة وغيره من غير اعتبار دخوله فى ذاتيات المعرفة وهذا اذا لم يقطع بان التعريف المذكور اسم وضع لفظ الفقه له اما بعد القطع فهو حد اسمى جميع اجزائه ذاتيات المحدود وهكذا الكلام فى الفصل. ٥) قوله يمكن ان يراد بالحكم اه قيل ان الغرض من قوله والحكم قيل خطاب الله تعالى الخ بيان ان المراد بالحكم احد المعنيين المصطلحين المذكورين والا فلا معنى لارادة فى مقام تعريف الفقه فحينئذ يمتنع ان يراد غير احدهما والا فان كان اللفظ مشتركا بينهما يلزم ان يراد بالمشترك اكثر من معنى واحد والا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكل ذلك باطل كما قال المصنف رحمه الله تعالى فى فصل حكم المشترك ثم الاسناد النسبة التامة التى لا يسأل بعد العلم بها بما هو اومن هو او اى شىء هو وان جاز ان يسأل بنحو من ضربته لم ضربته بما ضربته فى اى وقت او اى حال ضربته اوفى اى مكان ضربته الى غير ذلك من متعلقات الفعل ٦) قوله وهو خطاب الله الخ اريد ما يعم خطاب الله تعالى بغير واسطة كالايجاب والتحريم بالكتاب او بواسطة السنة فخطاب الرسول خطاب الله تعالى لانه بامره او بواسطة الاجماع لان اتباع الاجماع ووجوب حكمه يثبت بالكتاب والسنة قال الله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء. قال عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة وكان الله تعالى اورسوله امر اهل الاجماع بان يخاطبوا بما اجمعوا وبواسطة القياس فان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار يدل على حجية القياس اشارة اودلالة على ما قال المصنف فى ركن القياس وكذا حديث معاذ رضى الله عنه يدل على ذلك فكان القياس يخاطب بما اجتهد اشهد بامر الله تعالى اورسوله عليه السلام والحديث قد ذكرناه فى تحقيق قوله على وجه بنى الشارع فالخطاب يعم جميع اقسام الحكم.

يخرج(١) العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم(٢) بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن[٣] علم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب[٤] الايمان بالله تعالى ووجوب[٥] تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف[٦] الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري[٧] واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم[٨] بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي[٩] العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة[١٠] بها وهي الادلة الاربعة وهذا[١١] القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه[١٢] ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية

قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجئ قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه

١) قوله يخرج العلم بالذوات اراد بالذوات ما يسمونه المنطقية بالموضوع وبالصفة ما يسمونه محمولا بقي ههنا العلم بالنسبة الحكمية المجردة عن الوقوع واللاوقوع والعلم بسائر النسب كالاضافة والتوصيف ونسبة الفعل الى المفعول ونحو ذلك ويمكن ان يراد بالصفة ما يعم الصفة المجردة عن النسبة او المقرونة بها فكل ذلك علم بالصفة مع النسبة فالعلم نسبة في غلام زيد علم بوصف الحصول لزيد مع نسبته الى الغلام والعلم بنسبته الى الغلام والعلم بنسبة الضرب الى زيد في ضربت زيدا علم بالوصف المضروبية مع النسبة الى زيد او علم بوصف التعلق بزيد مع نسبة الى الضرب ومثل ذلك الكلام في صمت يوم الجمعة فليتأمل فحينئذ يصح التفسير لقوله اي يخرج التصورات بلام الاستغراق اي جميع التصورات الساذجة. ٢) قوله كالعلم بان العالم حادث اي انواع الموجودات من اجزاء العالم حوادث كنوع الانسان مثلا هذا على رأي المتكلمين واما الحكماء فيقولون ان العالم قديم بالنوع وانما قلنا ذلك لان قولنا هذا العالم حادث اشارة الى الجدار المخصوص من الاحكام الحسية لا من العقليات المحضة فلا يصح التمثيل عند ارادة الشخص. ٣) قوله عن علم بما سوى خطاب الله تعالى قيل الفقه علم يوجب العمل او حرمة مثلا وهذا ليس خطاب الله تعالى بل اثره فيخرج الفقه عن تعريفه والجواب ان الايجاب والوجوب متلازمان فالعلم بكل منهما لا ينفك عن العلم بالآخر فصاحب هذا التعريف اطلق لفظ الفقه على العلم بالايجاب وليس الفقه عنده العلم بالوجوب لكن يتوهم ان العلم عنده الثاني للتلازم والحكم بهذا التفسير قسمان قد يقال ان المصنف قد صرح في اول القسم الثاني من الكتاب ان الحاكم هو الله تعالى لا العقل فكل ما هو خطاب الله تعالى يعرف بالشرع دون العقل ولو عرفه بالعقل بدون الشرع يلزم ان يكون الحاكم فيه العقل ٤) قوله كوجوب الايمان قيل معنى وجوب الايمان انه لو لم يؤمن احد يجب عليه العقاب في الآخرة والجزاء في الدنيا كالقتل والسبي والاسترقاق والاغتنام امواله ووضع الجزية ولا يخفى ان ذلك لا يعرف الا بالشرع دون العقل فان قيل ما ذكرت حكم الوجوب دون نفس معناه فمعنى الوجوب ان يثبت الامر في ذمتنا بالدليل القطع قلنا اثر الدليل العقلية انما هو ان نعلم بوجود الصانع وصفاته وصدق نبيه فيما قال لا ان يثبت ذلك العلم وهو اعتقاد الايمان في ذمتنا فثبوت الايمان في ذمتنا يتوقف على الشرع ولا يكون بمحض العقل لا يقال ان تمثيل الحكم بالايمان الغير الشرعي على التفسير الاخير للحكم وهو انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اه لا يستقيم لان الايمان ليس من الافعال لانا نقول المراد بالافعال ما يعم افعال القلوب كما سيجئ ٥) قوله ووجوب تصديق النبي عليه السلام ان الايمان على ما عرفوه هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا كذا قال العلامة في شرحه للعقائد والاقرار به باللسان فلو اريد بتصديق النبي عليه السلام ههنا مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان فهذا عين الايمان ولو اريد احد الركنين فهو جزئه العطف دليل عدم الاتحاد وعدم جزئية المعطوف من المعطوف عليه كما ذكرنا في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وايضا قوله ونحوهما دليل عدم الاتحاد فكلامه لا يوافق الاصطلاح الجواب ان التعريف المذكور انما هو في الايمان المطلق وههنا قد قيد بقوله بالله فهو ههنا بمعنى الاعتقاد وربط القلب بوجود الصانع تعالى ووحدته وحيوته الى آخر صفاته الثبوتية والسلبية وهذا المعنى جزء من تصديق النبي عليه السلام حيث اطلق فالمراد تصديقه عليه السلام في جميع ماجاء به من عند الله تعالى وعطف الكل على الجزء على اعتبار سائر الاجزاء جائز كقولك اللهم صل على محمد وعلى جميع الانبياء والمرسلين وكقولك رأيت زيدا وجميع اهل القرية. ٦) قوله لتوقف الشرع عليه قيل ان الشرع انما يتوقف على نفس الايمان بالله بمعنى الاعتقاد المذكور وعلى نفس تصديق النبي عليه السلام في جميع ما يخبر به من الله تعالى بانه امر بكذا ونهى عن كذا لا على وجوبهما فلو ان رجلا اعتقد بالصانع بجميع صفاته وتصديق النبي عليه السلام فيما يقول قبل ان يجب عليه ذلك كالصبي العاقل وشاهق الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة فهما لا يكلفان بالايمان كذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى في باب المحكوم عليه قبيل فصل يقسم الاهلية الى اهلية الوجوب واهلية الاداء يثبت الشرع عنده بالكتاب والسنة لامتناع كذب من صدر منه في عقيدة هذا الرجل ايضا فلو كان وجوب الايمان والتصديق متوقفا على الشرع لا يلزم الدور لعدم توقف الشرع عليه. ٧) قوله اما نظري واما عملي في التلويح النظري ما لا يتعلق بكيفية العمل والعملي ما يتعلق بها فالنظري يتناول الهيئة والكلام والمنطق والحكمة والتصوف والاصول وهو العلم الباحث عن احوال الادلة والاحكام فهو يتعلق بكيفية الاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة الاربعة والاجتهاد من الامور القلبية فليس من العمل واما العلوم العربية فهي متعلقة بكيفية الالفاظ والعبارات وهي من الامور الصادرة من الجوارح كاللسان والشفة والحلق فالظاهر انها داخلة في العلم العملي واما العلم الشرعي النظري فهو بعض الكلام وهو ما يتعلق بالامور الآخرة وبعض الاصول والشرعي والعملي فهو الفقه والتقليد ثم المقسم للنظري والعملي ان كان الحكم الشرعي بالمعنى الاول للحكم فظاهر ان التقسيم مستقيم وكذا ان كان بالمعنى الثاني لما مر ان المراد بالافعال في تعريف الحكم ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب كالاعتقاد والاجتهاد فالمراد بالعمل في العملي خصوص فعل الجوارح. ٨) قوله كالعلم بان الاجماع حجة هذا من الاصول وكذا قولنا الكتاب والسنة حجتان لكنه ليس شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وكذا قد ذكرنا في هذه الصحفة وايضا الشرع انما يثبت بهما وذلك بعد ثبوت حجتيهما فلو توقفت على الشرع فالدور لازم فيه نظر فتأمل. ٩) قوله اي العلم الحاصل لا حاجة الى ذلك التقدير فيجوز ان يكون الجار متعلقا بالعلم. ١٠) قوله المخصوصة بها قد عرفت ما فيه. ١١) قوله وهذا القيد يخرج التقليد وهذا اذا لم يكن صفة للاحكام بتقدير الحاصلة من ادلتها. ١٢) قوله لكنه ليس من تلك الادلة لا يقال ان قول المجتهد اذا كان مجمعا عليه يكون من تلك الادلة لانا نقول فيه اعتبار ان احدهما انه قول هذا المجتهد من غير ملاحظة الاجماع والثاني انه مجمع عليه فهذا دليل المقلد بالاعتبار الاول دون الثاني وكون هذا من الادلة الاربعة بالاعتبار الثاني دون الاول.

١) قوله كالمقتضى والنافى ظاهر الكلام يقتضى انهما من ادلة الاحكام الشرعية المخصوصة بها التى فسرها بقوله وهى الادلة الاربعة ولكنهما لا يكونان تفصيليتين بل كانا اجماليين فينبغى ان يقال ان المقتضى واحد من تلك الاربعة التى يقتضى ثبوت حكم كحل الميتة بالمخمصة وان النافى واحد منها يوجب انتفاء حكم كعدم حلها بانعدام المخمصة ونحوها فيعتبر فى المقتضى والنافى عدم التعين بانه هذا او ذاك ولا يصح تمثيل المقتضى بالمخمصة حيث يقتضى ثبوت حل الميتة وتمثيل النافى بانعدام المخمصة حيث ينفى الحل لانهما متعينان وليسا من الاربعة. ٢) قوله ولا شك انه مكرر وهذا اذا كان الجار متعلقا بالعلم ولو كان صفة للاحكام بتقدير الحصول فلا تكرار فالعلم بالاحكام الحاصلة من الادلة اذا كان بطريق الاستدلال يكون فقها واذا لم يكن كذلك يكون تقليدا. ٣) قوله ولما عرف لو كان جزئية الشئ من التعريف يوجب تعريفه تعريف العلم وهو ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية وتعريف العملية وهو ما يتعلق بكيفية افعال الجوارح وتعريف الدليل وهو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وتعريف التفصيلى وهو ان يكون الشئ منصولا عن الامثال والاغيار ملحوظا بشخصه بخصوصياته لا فى ضمن امر مبهم يحتمله وغيره كواحد من الاربعة او واحد من الآيات او الاحاديث من غير اشارة الى هذا او ذاك وادعاء البداهة مجرد دعوى. ٤) قوله فقال والحكم ويجوز ان يراد بالفاء العطف على الجزاء فيراد بها مجرد السببية ويمكن ارادة الظرفية فى زمان تعريف الفقه ثبت نفس الوجوب دون وجوب اداء التعريف الحكم لعدم الامكان فان ان تعريف الفقه لا يسع غيره وذلك كما ثبت بالشراء نفس وجوب الثمن دون وجوب الاداء وانما يجب الاداء عند المطالبة وكذلك ثبت فى ذلك الزمان ارادة القول دون نفسه فلابد من تقدير الاداء ويجوز ان يراد بالفاء مجرد سببية ما قبلها وهو الجزاء لما بعدها.

كالمقتضى والنافى[1] وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك[2] انه مكرر. ولما عرف[3] الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال[4] والحكم قيل[5] خطاب الله تعالى[6] هذا التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع[7] الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقى[8] فى الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء[9] اى الطلب وهو[10] اما طلب الفعل جازما كالايجاب[11] او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهية او التخيير اى الاباحة

قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع فى التعريفات. قوله ولما عرف الفقه المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعى قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعى انما هو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى فى الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل فى الحد خواص النبى عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبى عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار

وقد

٥) قوله قيل اشارة الى الخلاف فالبعض عرفوه بنوع آخر وهو ان يقال الحكم اسناد امر الى امر آخر وجعلوا هذا التعريف تعريف الحكم الشرعى والبعض قالوا انه ثبت بخطاب الله تعالى امر والبعض زادوا على هذا التعريف قولهم او الوضع. ٦) قوله خطاب الله تعالى الخطاب جاء اسما بمعنى الكلام ومصدرا بمعنى التكلم بحضور احد كذا فى كنز اللغات وفى الصراح خطاب سخن در روى گفتن وههنا يحتمل الوجهين فعلى الاول قوله بالاقتضاء او التخيير متعلق بالتعلق وعلى الثانى بالخطاب على انه يفسر به ويفصل له فالباء كثيرا ما يستعمل فى التفسير كقولك اكرمته بالانعام واهنته بالضرب فخطاب الله حينئذ الاقتضاء وهو الايجاب والتحريم والتخيير وهو الاباحة وعلى ما قررنا يندفع ما يقال ان الخطاب توجه الكلام نحو احد للافهام فخطاب الله تعالى فى الازل ولا احد فى الازل يتوجه اليه الخطاب فكيف يصح اضافة الخطاب الى الله تعالى فانه تبين انه ليس المراد بالخطاب ما ذكر ولو سلم ذلك ففى الازل كان يحضر فى علمه تعالى جميع الاشياء فتوجه الخطاب الى العباد فى الازل ليفهموا بعد ما وجدوا. ٧) قوله جميع الخطابات سواء لم يتعلق لشئ اصلا كالمتشابهات فانها عندنا فى علم العباد غير متعلقة بشئ كقوله تعالى الم كهيعص او كان متعلقا بغير الافعال كالاذكار وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية او كان متعلقا بافعال الله تعالى كخلق السماء والارض وغيرهما او كان متعلقا بافعال العباد لا بطريق وضع الشرع كالقصص والمواعظ. ٨) قوله فبقى فى الحد نحو خلقكم وما يعملون والمراد بنحو ذلك كل ما يشتمل على ذكر فعل من افعال العباد فيتناول القصص والمواعظ ثم بقاء هذه الآية فى التعريف باعتبار قوله تعالى وما تعملون واما قوله تعالى خلقكم فتعلق بفعل الله تعالى وذات العباد وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان افعال العباد مخلوقة لهم ثم لو جعل الآية من باب التوبيخ على ان ما نافية اى ما تعملون بامره والله تعالى يستحق ان يطيعوه لانه خالق لكم يكون امرا بالطاعة فالآية حينئذ يكون من باب الحكم المصطلح. ٩) قوله بالاقتضاء فى تاج المصادر البيهقى الاقتضاء وام بازخواستن ففيه اشارة الى ان حقوق الشرع واجبة لازمة فى ذمة العباد كالدين على المديون والمراد الطلب على وجه الاستعلاء كطلب الداين فهذا هو المناسب لشأن الله تعالى دون الطلب على وجه التساوى. ١٠) قوله وهو اما طلب الفعل جازما الجزم فى اللغة القطع كذا فى كنز اللغات وفى التاج فهو اما حال من الفاعل وهو الله او من المفعول وهو الفعل او صفة لمصدر محذوف اى طلبا جازما ويجوز ان يكون من قبيل هذا زيد قائما فكون الطالب جازما ان يقطع عن كلامه شبهة عدم الطلب وكون الطلب جازما ان يقطع عن نفسه احتمال العدم حتى يتقرر ويتأكد بالقرائن وكون الفعل جازما ان يقطع عن قصد الطالب غيره والكل اسناد مجازى غير الاول. ١١) قوله كالايجاب الظاهر ان المراد ما يعم الفرض فالكاف وان اقتضت فردا آخر للطلب المجزوم لكن يكفى فى ذلك الافراد الذهنية ثم كون الايجاب المقابل للفرض من الطلب المجزوم مبنى على ان المراد بالجزم ما يعم الظن والا فالقطع لا يوجد الا فى الفرض.

وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فاما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا.

المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة. وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه. الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق. الثاني انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد. الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع. وعن الثاني بان او ههنا التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل. واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضعي اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح. واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطا له او سببا او مانعا.

١) قوله وقد زاد البعض او الوضع اه وهو جعل الشيء في المكان السافل ضد الرفع وهو جعل الشيء في المكان العالي وقد جاء بمعنى جعل الشيء في محل وبمعنى التعيين والتخصيص والمراد الذكر والبيان وارادة بيان تعلق شيء بشيء بالسببية او الشرطية او نحوهما مما لا يدل عليه اللفظ فلا شك ان التعريف بعد زيادته يصدق على القصص والمواعظ وعلى نحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون الا ان يقال ان اللفظ في اصطلاح الاصوليين موضوع لبيان تعلق شيء بشيء على وجه السببية ونحوها فهو وان لم يدل عليه بحسب اللغة لكنه يدل بحسب الاصطلاح فهو المراد.

٢) قوله ونحوهما ككون الشيء ركنا او علة او علامة لشيء وكون الشيء مانعا عن شيء.

٣) قوله او التخيير بتسمية تكليف مجرد اصطلاح والا فاللغة يقتضي التعب والمشقة والتخيير خال عن ذلك في كنز اللغات تكليف رنج برنهادن بركسى ومثل ذلك في تاج المصادر كالدلوك وهو مشترك بين قيام الشمس في وسط السماء وبين غروبها والمراد الثاني فهو سبب للصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس

٤) قوله وجبت الصلوة هذا تأكيد للظرفية المفهومة من لفظ اذا والا فلا حاجة اليه.

٥) قوله لكن الحق هو الاول يعني ان الثاني ترك الترك الزيادة وهو ترك الزيادة اكتفاء بدخول القسم الثاني في التعريف بط لان الكلام يدل على قصر الحصة في الاول لان تعريف المسند اليه بلام الجنس يفيد قصره على المسند كما يقال الامير زيد والشجاع عمرو ثم الدليل وهو قوله لان المفهوم الخ لا يناسب الدعوى لان حاصله اثبات التغاير بين القسمين وعدم الاتحاد مع لزوم احدهما الآخر وهذا لا يوجب بطلان الترك والاكتفاء بلفظ الاقتضاء لانه لم يكن مبنيا على الاتحاد بين القسمين بل هو مبني على ان المراد بالاقتضاء هو الدلالة على الطلب مطلقا سواء كانت بطريق المطابقة او التضمن والالتزام والاحكام الوضعية كما خطاب الله تعالى المتعلق بالافعال بالدلالة على الطلب اما مطابقة او التزاما على ان من الاحكام الوضعية الآية المذكورة في الدلوك فلا شك انها صريحة في الطلب وكذلك نص الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فقد ظهر بذلك ان الحق هو الثاني.

٦) قوله لان المفهوم يعني ان المفهوم من لفظ الحكم الوضعي بحسب الاصطلاح الاصوليين ذلك المعنى.

٧) قوله في صورة هذا يدل على ان الحكم التكليفي لازم للوضع في بعض صورة دون البعض وليس الامر كذلك بل هو لازم له في جميع صورة اذ كلما تعلق شيء باخر بالشرطية او السببية او الركنية او العلية المانعية او العلمية فلا يخلو اما ان يجب احدهما عند الآخر اولا فحينئذ اما ان يكون احدهما مع الآخر بحسب وجوده او عدمه اولى اولا فالآخر حكم تخييري وما سواه حكم اقتضائي وكل من التخييري والاقتضائي حكم تكليفي فالتكليفي لازم للوضعي قطعا في جميع الصور.

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا[1] اى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء[2] يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو[3] اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود[4] بالتعريف هنا وايضا يخرج[5] ما يتعلق بفعل الصبى كجواز[6] بيعه وصحة اسلامه[7] وصلوته وكونها مندوبة ونحو[8] ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو[9] حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا[10] هذا فى الاسلام والصلاة لاتصح

قوله وبعضهم عرف اه ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعى مايتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعى على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لا مايتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما-

حكم

١) قوله وبعضهم اه الضمير يرجع الى العلماء المذكورين من قبل فى قوله لما رأيت فحول العلماء الخ فالظاهر ان مطلق الحكم عند هذا التعريف هو اسناد امر الى آخر كما هو المشهور ويحتمل ان يكون بمعنى خطاب الله مطلقا اوخطاب الله المتعلق بالافعال مطلقا اوخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مطلقا وينبغى ان لايتوهم ان الحكم الشرعى عند هذا الفريق اعم مما لايتوقف على الشرع كوجوب الايمان على ما قال المصنف رحمه الله تعالى لان الشيخ الاشعرى انكر ان يكون الحكم من العقل فلا يكون حكم عنده والاهو من الشارع وهذا البعض من متابعى الاشعرى فلم يقل بكون الحكم من العقل اصلا. ٢) قوله والفقهاء وهم بعض الاصوليين فعلماء الاصول قد لا يكون فقهاء كعلماء زماننا فقد مران الفقه هو الاجتهاد وباب الاجتهاد مسدود فى هذا الزمان بطريق اطلاق اسم المصدر الخطاب يطلق على ثلثة معان الكلام والتكلم واثر ذلك وهو الايجاب والتحريم مثلا فالاول ليس بمصدر والثالث ليس من الوجوب كالخلق بمعنى من المخلوق لان الوجوب ليس مفعولا به والمخلوق مفعول فالمراد هو الثانى فان وجوب العمل من المتكلم القول كما اذا قيل هذا العمل واجب اوحرام ثم هذا التفصيل على اعتبار ان اطلاق الحكم على ما ثبت بالخطاب بعد كونه بمعنى خطاب الله اه واما اذا كان الاطلاق باعتبار انه بمعنى الاسناد فظاهر ان الوجوب اوالحرمة مسند ومفعول فى قولهم هذا الفعل واجب لكن لما شاع اه لعل المراد الشيوع على وجه ترك الاستعمال فى خطاب الله تعالى الخ اذ لابد فى المنقول ان يترك المعنى الاول كما قال المصنف رحمه الله تعالى فى اول التقسيم الثانى هو حقيقة اصطلاحية فقوله من قبل مجازا معناه انه مجاز باعتبار الاصطلاح الاول وهو ان الحكم اسناد امر الى امر آخر وباعتبار الاصطلاح الثانى وهو انه خطاب الله اه وكل ذلك مجاز باعتبار اللغة فهو فى اللغة بمعنى الامر.

٣) قوله لاهو اى لا الخطاب فيه نظر لان فى لفظ الحكم اصطلاحين الاول انه خطاب الله تعالى اه والثانى انه ما ثبت بالخطاب.

٤) قوله وهو المقصود لو اريد ان المقصود هو المصطلح المخصوص الذى هو ما ثبت بالخطاب فلا نم ذلك وانما المقصود بيان معنى به يصح ان يكون الفقه جزء من اسم اصول الفقه مضاف اليه الاصول وكل من المصطلحين فى ذلك فكما ان الادلة الاربعة ادلة الوجوب والحرمة واصولهما فكذلك ادلة الخطاب بمعنى الايجاب والتحريم ولو اريد ان المقصود هو المصطلح الذى به يصح الجزئية والاضافة فخطاب الله تعالى كذلك.

٥) قوله وايضا يخرج اه ويمكن ان يجاب بانه ليس المراد خصوص افعال يقع منهم بل المراد جنس افعال المكلفين بتقدير المضاف اويقال معنى اضافة الافعال اليهم انه يقع جنسها منهم فيتناول افعال الصبى فانها افعال المكلفين بهذا المعنى.

٦) قوله كجواز بيعه فان قلت قد حصر المصنف الحكم فى الستة الوجوب والندب والاباحة والحرمة وكراهة التحريم وكراهة التنزيه فجواز البيع من اى قسم منها قلنا معنى الجواز وجوب التسليم البدلين وحرمة الامتناع عن ذلك واباحة انتفاع المشترى بالمبيع فيئول الى ذلك. ٧) قوله وصحة اسلامه هذا اذا اسلم بعد العقل واما قبل العقل فهو كالمجنون فلا يصح ايمان المجنون كذا قال المصنف فى فصل الامور المعترضة على الاهلية وايضا يصح من الصبى الكفر حتى يلزم احكام الآخرة قصدا واحكام الدنيا ضمنا كذا قال فى فصل الاهلية ٨) قوله ونحو ذلك كصحة الاتهاب والنكاح والاجارة وصحة الصوم والحج وكونهما مندوبين وبطلان الطلاق والعتاق والهبة

٩) قوله هو حكم باعتبار تعلقه اه يعنى ان جواز تصرف الصبى كما يتعلق بفعل الصبى بانه صفة كذلك يتعلق بفعل وليه بانه موقوف على اذنه ورضائه وتسميته حكما باعتبار الثانى دون الاول

١٠) قوله قلنا هذا فى الاسلام اى الحكم بان المتعلق بفعل الصبى متعلق بفعل الولى ايضا لا يصح فى الاسلام فصحة اسلامه لايتوقف على اذن الولى قيل معنى صحة اسلامه انه يصح باذن الولى وبلا اذنه فالاول متعلق بفعل الولى والثانى معناه لايجوز للولى ابطال ذلك كما فى البيع وعدم جواز الابطال متعلق بالابطال وهو فعل الولى وصحة اسلام الصبى يوجب على الولى التضحية من مال الصبى اذا كان غنيا فيكون لها تعلق بفعل الولى بوجه من الوجوه فليكن عدها من الاحكام باعتبار ذلك التعلق.

١) **قوله** واما فى غيرالاسلام والظاهران المراد هوالبيع لا مطلق الغير والا فالاتهاب كالاسلام بلاتفاوت فتعلق الحق بماله اذا كان بايعا فيتعلق حق المشترى بالمبيع وتعلق الحق بذمته اذا كان مشتريا فيتعلق حق البائع فى الثمن وهودين بذمة المشترى وتقرير الجواب هكذا كما ان جواز بيع الصبي سمى حكما باعتبار انه يوجب تعلق الحق بفعل الولى وهو الاداء كذلك يسمى حكما باعتبار انه يوجب تعلقه بذمة الصبي من غير اعتبار فعل الولى فهذا حكم بلا اعتبار تعلقه بفعل الولى واما الذمة فهى فى اللغة العهد من الذم فان نقض العهد يوجب الذم قال عليه السلام وان ارادوكم ان يعطوهم ذمة الله تعالى فلا يعطوهم اى عهده والمراد بها فى الشرع نفس درجته لها ذمة وعهد سابق كذا فى التحقيق نقله عن الامام فخرالاسلام رحمه الله تعالى وقال المصنف فى فصل الاهلية ان الذمة فى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا اماله وما عليه والاول اظهر فان قولهم وجب فى ذمته كذا يدل على انها محل الوجوب وهوالنفس دون الوصف. ٢) **قوله** لاعينه لامدخل له فى الجواب اذليس بناء الاعتراض على ان الثانى عين الاول بل على ان حكمه جوازالبيع باعتبار تعلقه بفعل الولى من الاذن بان يتوقف عليه اومن اداء الولى ماوجب على الصبي بان يوجبه. ٣) **قوله** فينبغى ان يقال آه بل ينبغى ان يقال بالافعال ليتناول مايتعلق بافعال الدواب كعدم وجوب الضمان فيما نفحت الدابة برجلها اوذنبها او بما راثت اوبالت فى الطريق سائرة ووجوب الضمان فيما اذا ارسل كلبا فاصاب فى فوره ٤) **قوله** يخرج منه اه قد اشير الى جوابه فى تحقيق قوله وهو خطاب الله تعالى الخ بان القياس خطاب الله تعالى بواسطة لانه لما كان بامرالله تعالى ورسوله عليه السلام فكانه خطاب الله تعالى فان قيل كان طريق الاختصار ان يقال وما ثبت بالقياس ونحو آمنوا فاعتبروا عطف على ما يتعلق بفعل الصبي فلم ترك ذلك قلنا لئلا يتوهم ان مخرج الكل واحد وليس الامر كذلك فما ثبت بالقياس خارج باضافة الخطاب الى الله تعالى ونحو آمنوا خارج بقيد الافعال ومايتعلق بفعل الصبي خارج باضافة الافعال الى المكلفين ولايخفى ان ذلك الترتيب يقتضى تقديم الاول ثم الثانى وقد خالفه حيث قدم الثالث فان قيل فكذلك يخرج ماثبت بالسنة لعدم الخطاب من الله تعالى فلم خصص بالذكر قلنا السنة خطاب الله تعالى حيث قال الله تعالى ان هو الاوحى يوحى وان قيل فماذا يقول فيما ثبت بالاجماع قلنا القياس اعم مما هو قول البعض او الكل.

وأما فى غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مترتب على الاول لاعينه[2] وسيجئ فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغى[3] ان يقال بافعال العباد ويخرج منه[4] ماثبت بالقياس اذلاخطاب هنا الا ان[5] يقال اعلم ان المصادر قد[6] يقع ظرفا نحو[7] آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء[8] مفرغ من[9] قوله ويخرج منه ماثبت بالقياس اى فى[10] جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر[11] للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج[12] آمنوا وفاعتبروا اى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق

ـ حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله، الثانى ان الحكم هوالايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح، الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهواذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذانسب الى مافيه الحكم وهوالفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف اولا بانه لايصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى اوذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لايتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الاوجوب الاداء من ماله وذلك على الولى ثم لايخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لايدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع اومخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا اوتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهو ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس ـ

٥) **قوله** الا ان يقال يجوزان يكون متعلقا بالمحذوف اى لا جواب عن ذلك الا ان يقال. ٦) **قوله** قد يقع ظرفا اى ظرف على ان الجنس مستعمل فى الجميع والوقوع فى الاصل السقوط وقعت من كذا اى اسقطت كذا فى تاج المصادر وقد شاع استعماله فى معنى الثبوت فالمنصوب بعده حينئذ حال وفى معنى السكون فهو حينئذ خبر كان وههنا يجوز ارادة الاصل اى قد سقط من فم المتكلم اولسانه فان الالفاظ ملفوظات مرميات عن الافواه. ٧) **قوله** نحو آتيك طلوع الفجر والانسب بالمقام التمثيل بالفعل المصدر بحرف المصدر نحو قوله تعالى ولن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى الا وقت ان يأذن لى ابى وقولك اجلس مادام زيد جالسا اى مدة دوام جلوس زيد. ٨) **قوله** استثناء مفرغ وهو مافرغ العامل عن المستثنى منه تركه للعمل فيه والمفرغ اصله مفروغ له فحذف واوصل.

٩) **قوله** من قوله ويخرج اومن قوله يرد عليه على انه ملفوظ هناك بطريق العطف. ١٠) **قوله** اى فى جميع الاوقات اوالتقرير هكذا لجميع الوجوه الا بان يقال. ١١) **قوله** مظهر والمراد بالمثبت الدليل وبالمظهر الدليل على دلالة الدليل والظاهر ان المجمل من بيانه من النبى عليه السلام قولا اوفعلا كالنص من القياس فالمجمل دليل الحكم والبيان دليل الدلالة. ١٢) **قوله** وايضا يخرج نحو آمنوا قد يقال ان الايمان فى اصطلاح الشرع هو التصديق القلبى والاقرار القولى فالامر به امر بالاقرار باللسان فهذا النص متعلق بالفعل وايضا هذا يدل على انه يجب على الحاكم ان يأمر الناس بالايمان وينهاهم عن الكفر فله تعلق بفعل العبد التزاما والمراد بالتعلق مايعم ذلك والايخرج الاشارة والدلالة والاقتضاء وبعض العبارات واما قوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار وهو على ماقال المصنف فى فصل ركن القياس يدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة اودلالة فعلى اعتبار العبارة يكون امرا بالاجتناب عما فعل الذين يكون الاعتبار بحالهم من ترك ماامرالله به وفعل مانهى عنه فيكون امرا بطاعة الله تعالى.

فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب. والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا فى عين هذا الحكم او واردا فى صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع فى المقيس عليه لايدرك الحكم فى المقيس

لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لامثبت ولايخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل مايعم القلب والجوارح وبالعمل مايخص الجوارح فلايخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولايكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج مالايتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مامر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لايقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لانا نقول فحينئذ لايخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى. قوله والشرعية مالا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بماورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ماورد به خطاب الشرع فى قوة مالايدرك لولا خطاب الشرع اذ لامجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على مازعم المص لاللحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا البتة باى تفسير فسر.

فيدخل

١) قوله فوجوب التصديق حكم او الاظهر ان يقال وايجاب الله تعالى او الامر بالتصديق حكم لان المفروض ان الحكم خطاب الله تعالى لاانه ماثبت بالخطاب.

٢) قوله مع انه ليس من افعال الجوارح وذكر فى بعض النسخ بعد ذلك اذ المراد بالافعال افعال الجوارح فهذا التعليل متعلق بالمفهوم من فحوى الكلام اى فيكون خارجا من تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ اذ المراد بالافعال فى هذا التعريف المعنى المتبادر وهو افعال الجوارح.

٣) قوله ويقع التكرار اه ويمكن ان يقال ان الافعال عبارة عن خصوص افعال الجوارح ولا تكرار لان معنى التعلق بالافعال يعم الدلالة على نحو وجوب العمل وحرمته والدلالة على نحو وجوب الاعتقاد وبوجوبه وحرمته فالعلم بالخطاب من حيث التعلق بالافعال على الوجه الاول فقه ومن حيث التعلق على الوجه الثانى ليس بفقه واما العملية فالمراد بها المتعلقة بالعمل على الوجه الاول فلا تكرار ويخرج بقيد العملية المتعلق بالافعال على وجه الثانى.

٤) قوله فاندفع بهذه العناية التكرار اه العناية الارادة فى كنز اللغات عناية خواستن ذكر فى التلويح ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم على المصطلح يكون ذكر العملية مستدركا لخروج مثل وجوب الايمان بقيد الشرعية وخروج مثل حجية الاجماع بقيد الاحكام اذ لايجرى فيها الاقتضاء او التخيير فنقول لو اريد بوجوب الايمان وجوب تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى فذلك متوقف على خطاب الشارع لايدرك لولاه اذ لايدرك بمجرد العقل ملائكة الله تعالى وكتبه واليوم الآخر واحوال الآخرة والجنة والنار الى غير ذلك ولو اريد التصديق بالالهيات والنبوات فليكن قيد العملية لاخراج ما سوى ذلك من العقائد المذكورة وايضا المراد بحجية الاجماع وجوب الاعتقاد بان ما ثبت به واجب ومعنى حجية القياس ظنا ان الاعتقاد بوجوب ما ثبت به اولى فذلك من باب الاقتضاء ولو فرض ان الاعتقادين المذكورين لم يكونا اولى من الترك فلابد من الاباحة وهى التخيير فلا يخرج ذلك بقيد الاحكام.

٥) قوله والشرعية ما لايدرك الخ فالفقه علم بخطاب الله تعالى المتعلق بالافعال الذى يتوقف على خطاب الشارع وهو الله تعالى فالخطاب الاول غير الثانى والايلزم توقف الشىء على نفسه فالاول نفس الاقتضاء او التخيير والثانى الكلام الدال على ذلك او التكلم بهذا الكلام.

٦) قوله واردا فى عين هذا الحكم هذا مع قوله فيما سبق يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا يدل على ان الورود قد يوصل بالباء وقد يوصل بعلى واما الوصل بعلى فمبنى على اعتبار معنى المضرة

٧) قوله فيكون احكاما شرعية وفى بعض النسخ احكامها شرعية فالمسئلة الجملة كقولنا الصلوة فرض وحكمها مضمونها كفرضية الصلوة او موجبها كعقاب التارك وكفر المنكر.

فيدخل[1] فى حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفات كونهما عقليين اعلم[2] ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لابل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لايكون من الفقه بل[3] هو علم الاخلاق والثانى هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا[4] ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع[5] ان حسن التواضع والجود ونحوهما[6] وقبح اضدادهما لايعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل فى حد الفقه المصطلح ماليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يزاد عليه اى على حد الفقه المصطلح التى[7] لايعلم كونهما من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما[8] منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج

قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لاتدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل للعقل فى درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لامن علم الفقه. واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وماعليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسى ماذكره ثمة اوذهل عن قيد العملية ههنا . **قوله** ولايزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لايعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لايعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لايسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ماصرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على مافهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمأة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لايسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلايكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم

١) **قوله** فيدخل فى حد الفقه اى يدخل فيه العلم بحسن الافعال واقبحها الحاصل من ادلتها التفصيلية فاعلم ان الحسن والقبح على ماذكر المصنف رحمه الله تعالى فى الباب الثانى فى فصل الحسن والقبح على ثلثة معان كون الشئ ملايما للطبع ومنافراله وكونه صفة الكمال وصفة النقصان فهما بهذين المعنيين يدركان بالعقل اتفاقا والثالث كونه بحيث يثاب به ويعاقب عليه فى الآخرة فهذا هو المختلف فيه يدرك بالعقل عند بعض ولا يدرك بغير الشرع عند الشيخ الاشعرى والمراد ههنا المعنى الثالث واما الاولان فليسا بشرعيين بالمعنى المذكور فيخرجان عن الحد.

٢) **قوله** اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة فى الصراح جمهور بالضم هم مردم وفى كنز اللغات جمهور همه و بزرك تران مردم فالمراد اما كل المعتزلة او الاكابر منهم واللفظ شائع فى المعنى الاخير والمراد بالحسن والقبح هو المعنى الثالث لان الاولين يدركان بالعقل اتفاقا عن ما قال المصنف فالمعنى ان كون بعض الافعال متعلقا للثواب والعقاب تدرك عندنا بالعقل فان قلت ان الجنة والنار والبعث والمجازات مما لايدرك بالعقل فكيف يدرك الحسن والقبح بالمعنى الثالث بالعقل قلنا المراد ان الحسن والقبح يدركان بالعقل بعد العلم بحقية احوال الآخرة على الاجمال .

٣) **قوله** بل هو علم الاخلاق قد سبق ان قوله عملا يخرج الوجدانيات وان العلم بالوجدانيات هو علم الاخلاق والملكات النفسانية فكيف يكون العلم بحسن الافعال وقبحها علم الاخلاق والافعال هى الاعمال والاخلاق غيرها .

٤) **قوله** جامعا ومانعا ذكر الجمع استطرادى فان المتفرع على هذا المذهب انما هو المنع فقط.

٥) **قوله** مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما يطلقان على المعنيين احدهما الكيفية الراسخة فى النفس المقضية لتعظيم الخلق واكرامهم والكيفية الاخرى المنطبقة فيها مقتضية للعطاء والكرم والثانى التعظيم والعطاء فلو اريد ان حسن الاولين وقبح ضديهما لايعدان من الفقه المصطلح فذلك ليس بحسن الفعل وبقبح الفعل فلا يكون عند الاشعرى من الفقه فلو اريد حسن الاخيرين وقبح ضديهما فلاشك ان ذلك من الفقه وانما علم الاخلاق حسن الاولين وقبح ضديهما فمسائل الحدود والقصاص والتعزير متعلقة بالاهانة وهى ضد التعظيم ومسائل الصدقات متعلقة بالكرم .

٦) **قوله** ونحوهما كالعلم والشجاعة والصبر والقناعة والشفقة والمحبة والاضداد وهى العناد والتكبر والبخل والجهل والجبن والحرص والغضب والحقد ثم المفهوم من سياق الكلام ان العلم بحسن هذه الامور قبحها لا يدرك عقلا عند الاشعرى فيدخل فى تعريف الفقه ويدرك عقلا عندنا وعند جمهور المعتزلة فيخرج عنه وقد عرفت ان الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب فكون الجبن مما يعاقب عليه فى الآخرة يدرك عقلا عندنا وكذلك الحرص والجهل وفيه نظر.

٧) **قوله** التى لايعلم كونها من الدين ضرورة قالوا ان الايمان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به فقيل انما قيد بالضرورة لان منكر الاجتهاد لا يكفر اجماعا كذا فى الصحائف وفى شرح المقاصد ان ماعلم بالضرورة مجيئه به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال فالعلم الضرورى العلم القطعى المقابل للعلم الظنى على الاول والعلم البديهى المقابل للعلم الكسبي النظرى على الثانى والعلم بالصلوة والصوم يصدق عليه المعنيان فهذا القيد على الاول احتراز عن القطعيات وعلى الثانى عن البديهيات والاحكام المشهورة ولايخفى ان الاحتراز عن البديهيات يحصل من قوله من ادلتها لان العلم بالبديهى لايكون من الدليل.

٨) **قوله** فانهما منه وليس المراد اه اى فانهما بعض احكام الفقه فيكون هذا ان بعض الاحكام الشرعية العملية لاكلها والمراد فى التعريف كل الاحكام لا بعضها فلا دخول لهما فى التعريف فلا معنى للاخراج بهذه الزيادة فالمجموع دليل واحد ولا يصح ان يكون كل دليلا برأسه على ان قوله فانهما منه معناه انهما فى جزئيات مفهوم الفقه على انه اسم كلى فلا وجه للاخراج بزيادة القيد المذكور لانه حينئذ يلزم التدافع بينهما لان قوله وليس المراد اه يدل على ان الفقه اسم كل

لكان[1] الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع[2] لانا لانسلم
انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها
وان قل[3] فان الشخص العالم بمأة مسئلة من ادلتها سوآء[4] يعلم كونها من الدين ضرورة
اولايعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لايسمى[5] فقيها فالعلم بوجوب
الصلوة والصوم من[6] الفقه مع[7] ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم[8] بمأة مسئلة
غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلامعنى[9] لاخراجهما منه بذلك
العذر الفاسد ثم اعلم انه لايراد بالاحكام الكل لان[10] الحوادث لاتكاد تتناهى ولاضابط
يجمع احكامها ولايراد كل واحد لثبوت[11] لاادرى[12] ولابعض له[13] نسبة معينة بالكل كالنصف[14]
اوالاكثر للجهل[15] به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه

قوله ثم اعلم انه لايراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لايكاد تتناهى فلايعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولاكليا تفصيليا لانه لاضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لايدخل تحت الضبط فلايكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لايصح ان

والقريب

١) قوله لكان الشخص العالم بوجوبهما اى بوجوبهما ووجوب مثلهما كالزكوة والحج والاقد يمنع الملازمة بان هذا علم بالحكمين وتعريف الفقه انه علم بالاحكام قيل لايبعد ان لذلك العلم من الادلة التفصيلية ولافعلى الاول لانم بطلان اللازم وعلى الثانى بطلان الملازمة لان تعريف الفقه انه علم بالاحكام من ادلتها التفصيلية.
٢) قوله لانسلم انه لو لم يخرج اه اى لم يخرج بتلك الزيادة والافالظاهر انه لولم يخرج العلم بالصلوة عن تعريف الفقه يكون التعريف صادقا عليه فيكون فقها فالمتصف به يكون فقيها فحينئذ يكون منع الملازمة مكابرة الاان يقال ان المتصف بالفقه يكون فاقها والفقيه غير الفاقه فانه صفة يقصد بها الى المبالغة كالعليم والخبير والقدير والقديم فلابد فى الفقيه من زيادة التفقه وهى ان يكون عالما بكل الاحكام. ٣) قوله وان قل القلة ان يكون دون النصف والكثرة ان يكون فوقه واعلى مراتب القلة الوحدة وادناها ان يكون دون النصف بلاواسطة بان يكون النصف زائدا بواحد واعلى مراتب الكثرة ان يكون دون الكل بواحد وادناها ان يكون فوق النصف بواحد .
٤) قوله سوآء يعلم كونها من الدين ضرورة لصيغة المجهول اى سواء كان علمها ضروريا بان كانت مشهورة تعرفها العامة ولايصح ان يكون الصيغة معلومة بان يرجع الضمير الى الشخص المذكور لان المفروض انه عالم بالاستدلال فلا يصح ان يكون علمه ضروريا بديهيا. ٥) قوله لايسمى فقيها ويمكن ان يقال هذا غير مرضى عند الامام الرازى بل المعتبر عنده فى الفقاهة العلم بمسائل الدين من ادلتها سواء كان ذلك علما بالكل اوالبعض فحينئذ يسمى الشخص المذكور فقيها فيصح الملازمة فى قول الامام اذلو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ولكن هذا مبنى على انه لم يأخذ فى التعريف الذى ذكر فيه قوله التى لايعلم كونها من الدين ما يدل على اعتبار الاستدلال فى الفقه اذ بعد اخذ ذلك فيه لايكون العالم بالضروريات فقيها .
٦) قوله من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها لواريد انه من افراد الفقه يصدق عليه مفهوم الفقه فلايصح ماقال ان المراد فى تعريف الفقه كل الاحكام لا بعضها ولواريد انه جزء من الفقه وهو اسم كل يشمل عليه وعلى غيره فيأبى عن نسخة ذلك.
٧) قوله مع ان العالم اه حيث يدل على ان العالم بذلك وحده اذا سمى فقيها فاولى ان يكون هذا من الفقه ولايخفى ان الاولى على تقدير التسمية هو الفردية من مفهوم الفقه دون الجزئية من الفقه على انه اسم كل بل الجزئية لايتصور على تقدير التسمية فانها يوجب الفردية وبينهما تناف فالشئ اذا كان جزءا من مفهوم بعينه لايتصور ان يكون فردا له اذ الفردية هو مجموع المفهوم مع القيد الزائد كزيد فهو انسان بهذية مخصوصة فلوكان الجزء فردا يلزم كون الشئ جزءا لنفسه هذا خلف .
٨) قوله كالعلم بمأة مسئلة فى بعض النسخ كالعالم وهو خطاء ويمكن التكليف فى تصحيحه على ان الضمير فى قوله فانه من الفقه يرجع الى المصدر المفهوم من الفاعل .
٩) قوله فلامعنى لاخراجهما ليس التعريف متعلقا بقوله لكن العالم بها الخ لان عدم فقاهة العالم بالمأة مقتضى للاخراج لالعدم الاخراج فلابد ان يتعلق بقوله فانه من الفقه وهذا انما يقتضى عدم الاخراج اذا كان المعنى انه بعض من افراد الفقه لاانه بعض من اجزاء مفهوم الفقه فكلام المصنف رحمه الله تعالى فى ان الفقه اسم كل او اسم كلى مضطرب بعض الكلام يدل على الاول والبعض على الثانى والحق انه اسم كلى وكل علم باحكام الشرعية العملية من الادلة الاربعة الملحوظة بالخصوص فقه وان كانت الاحكام بعضا ولكن المعتبر فى اطلاق لفظ الفقيه الاحاطة بالكل وذلك لان اللفظ يقصد فيه الى المبالغة ويكون هذا من باب غلبة الاسمية كالاسود.
١٠) قوله لان الحوادث لو اريد ان انواع الحوادث لايتناهى فالمنع فلو اريد الاشخاص فالحكم على الانواع ضابطة لاحكام الاشخاص .
١١) قوله ولايراد كل واحد لعل المراد بالاول العلم بالجميع فى زمان واحد وبالثانى وهو ان يراد كل واحد العلم بها على التعاقب وفى الازمنة وحينئذ يجوز اجزاء دليل كل من الاجزاء والمراد بالاول الاحكام جميع الحوادث وان لم يوجد بعضها من زمن النبى عليه السلام الى هذا الزمان وبالثانى احكام الحوادث الموجودة الى الحال فدليل الاول لايجرى على الثانى فالدليل الحوادث من زمان النبى عليه السلام الى هذا الزمان متناهية قطعا ١٢) قوله لثبوت لاادرى قال الامام الاعظم وشيخ الاكرم والفقيه الاعلم ابوحنيفة رحمه الله تعالى لاادرى ماالدهر فلان يقول لاادرى فى بعض الحوادث غيره اولى ومعنى الدليل انه لواريد ذلك يلزم ان لايوجد الفقه والفقيه
١٣) قوله له نسبة معينة بالكل غير فيصح من وجهين الاول ان النسبة بوصل بالى دون الباء والثانى ان المصدر موصوفا لايعمل ١٤) قوله كالنصف والاكثر فيه اشعار بانه لايصح ارادة الاقل من النصف فانه لايناسب الجمع المحلى باللام الشائع فى الاستغراق ١٥) قوله للجهل به الضمير الى البعض اوالى الكل فالجهل بالكل بانه كم هو يستلزم الجهل بنسبة البعض اليه بالنصف اونحوه فلايعرف حينئذ ان الفقه ماهو وان الفقيه من هو وايضا الجهل بالكل يوجب الجهل بالتهيؤ له فلايصح ارادة التهيؤ له .

والقريب[1] مجهول غير منضبط ولايراد[2] انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان[3] العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطاء[4] فى الاجتهاد ولان[5] حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لايليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تميؤ[6] مخصوص اذ لادلالة[7] للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلابد[8] ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا[9] قال

يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهوايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام مايصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم اوكل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وانه التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد اوالبعض فقط فعدم تناهى الحوادث لاينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلاتناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التميؤ لذلك رده المصنف بان التميؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التميؤ القريب ولما فسر التميؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء اوالخطاء فى الاجتهاد ينافى التميؤ بالمعنى المذكور لجواز انه يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع اومعارضة الوهم العقل اومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص ولم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد. ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التميؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك *

---

١) قوله والقريب مجهول غير منضبط لايخفى انه يمكن ان يقدر للقريب حد منضبط كما يقال هو ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه من العام والخاص والمشترك الى غير ذلك وعلم السنة كذلك وعلم متنها وسندها والعلم باقسام الاجماع واحكامه والعلم بوجوه القياس كما تقرر فى شرط الاجتهاد.

٢) قوله ولا يراد انه يكون بحيث يعلم اه فان قلت هذا عين التميؤ القريب للكل قلنا المراد بالتميؤ للكل كونه بحيث يعلم جميع احكام الحوادث التى لايكاد لا يتناهى وبالكون بحيث يعلم بالاجتهاد الخ ان يعلم حكم حادث يقع فى زمانه ولوسلم العينية فيريد ان يبطله بوجه آخر.

٣) قوله لان العلماء الخ يعنى لوعرف بذلك لايكون التعريف جامعا.

٤) قوله وللخطاء قيل ليس المراد بعلم الاحكام بالاجتهاد ماهو مطابق مرضى عند الله تعالى بل يوافق ظنه على مقتضى دليل وطريق استنباط فذلك لاينافى ارادة المعنى المذكور ثم الخطاء فى الاجتهاد انما هو مذهب اهل الحق وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب.

٥) قوله ولان حكم بعض الحوادث اه قيل هذا انما يقتضى ان لا يراد حكم كل واحد مطلقا فليكن المراد انه يكون بحيث يعلم الاجتهاد حكم كل واحد مما يجرى فيه الاجتهاد ورد ذلك الوجه فى التلويح بان حديث معاذ رضى الله عنه دليل على انه لم يوجد حكم لا يكون للاجتهاد فيه مساغ حيث لم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد فقيل ان مثل هذا القول سؤال عن دليل بعد الاجتهاد وكما ان قوله عليه السلام فان لم يجد فى كتاب الله تعالى سؤال عما هو بعد الكتاب وقوله عليه السلام فان لم تجد ماقضى به رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم سؤال عما هو بعد السنة ولما لم يكن بعد الاجتهاد دليل لم يسأل عنه هل يقدر معاذ عليه اولا فعدم قوله عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد لعدم دليل بعد الاجتهاد لايكون دليلا على انعدام حكم لايكون للاجتهاد فيه مساغ.

٦) قوله تميؤ مخصوص وهو كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث.

٧) قوله لا دلالة للفظ عليه اصلا رد ذلك فى التلويح بان معنى التميؤ المخصوص ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذلك فنقول ان قولهم فى تعاريف العلوم بانه علم كذا ان العلم ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية اريد بالملكة فيه العلم بالقواعد الكلية الذى له رسوخ فى النفس فيقتدر به على ادراكات تلك القواعد كما يقال كل فاعل مرفوع فيعرف به ان زيد فى جائنى زيد مرفوع اويقال كلما كان مال الرجل الفاضل عن حوائجه الاصلية نصابا ناميا مملوكا ملكا تاما يجب فيه الزكوة فيعرف به ان هذا الشخص المالك للاربعين ضأنا يجب عليه الزكوة فقوله معنى التميؤ المخصوص ملكة يقتدر بها اه لواراد بملكة يقتدر اه غير هذا المعنى المذكور وهو استعداد استخراج الاحكام الشرعية من الادلة فاطلاق العلم على ذلك لا يعاد ان يكون فى كلام القوم ولواراد عين هذا المعنى فليس التميؤ المخصوص ملكة يقتدر بها اه.

٨) قوله فلابد ان يكون الفقه اه فيه نوع قصور وينبغى ان يقال فلابد ان يكون الفقه علما يحتمله متناهية ليست قليلا من الاحكام بالفعل لا بالتميؤ والاستعداد.

٩) قوله فلهذا قال بل هو الخ قيل بالتقدم لايوجب ان يقال فى التعريف ذلك لجواز ان يقال هو العلم بنصف الاحكام الظاهرة بالنص اوالاجماع من الادلة مع ملكة الاستنباط ويقال هو العلم باكثر الاحكام الخ اذ لم يتقدم مايبطل ذلك وانما تقدم ابطال البعض القليل.

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر[1] نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط[2] الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة[3] رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء[4] فى وقت[5] نزول بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه[6] الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعربيتهم[7] كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين[8] منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه

قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم اوبحكمين فالعالم به مع الملكة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اى لا يشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور. نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد. والثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد. والثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر. والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال.

١) **قوله** قد ظهر اى ظهر من اول وضع الشريعة الى زمان ذلك العلم فكل من طبقات الفقهاء من السلف وهم من الصحابة الى زمان محمد بن الحسن والخلف وهم منه الى شمس الائمة الحلوانى والمتأخرين وهم منه الى حافظ الدين البخارى كانوا فى زمانهم عالمين بجميع الاحكام الظاهر فى ذلك الزمان بالنص او الاجماع مع ملكة الاستنباط الصحيح فيكون التعريف جامعا وقوله نزول الوحى فالوحى اعم من الوحى المتلو وهو القرآن او غير المتلو وهو اقسام ما يكون باشارة الملك وما يكون بالهام من الله تعالى وهذه الثلثة يسمى وحيا ظاهرا وما يكون بالرأى والاجتهاد وهذا يسمى وحيا باطنا وذلك اعم من ان يظهر بقول النبى عليه السلام او فعله او تقريره فيتناول الوحى جميع اقسام الكتاب والسنة.

٢) **قوله** مع ملكة الاستنباط الصحيح والمراد استخراج الاحكام بطريق القياس او بغيره كالاستخراج بالدلالة والاشارة والاقتضاء وبالخفى والمشكل وصحة ذلك ان يكون موافقا لقواعد الاصول وملكة ذلك ان يكون مستحضرا على علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا الى ذكرنا فى شرائط الاجتهاد كما ذكرنا فى قوله والقريب مجهول غير منضبط.

٣) **قوله** فالصحابة قد مر فى تحقيق قوله بعض الاصحاب ان الصحابة بمعنى الاصحاب على ما ذكره الجوهرى وواحده الصحابى فى شرح ان الصحابى من لقى النبى عليه السلام من الثقلين مؤمنا به وموته على الاسلام واللقاء اعم من الرؤية والمجالسة فالملائكة ليسوا من الصحابة وكذا من لقيه كافرا وكذا من مات مرتدا نعوذ بالله وقيل لا بد مع ذلك ان يكون فى صحبة النبى عليه السلام اكثر من يوم نصف وقيل لا بد ان لا يقع ارتداد بين ملاقاته النبى صلى الله عليه وسلم مع الايمان وبين موته مؤمنا وقيل لا بد ان يكون غازيا وقيل لا بد ان يكون راويا لحديث او حديثين والاقوال الثلثة الاخير فى شرح القصيدة لمولانا عصام الملة والدين ابراهيم الاسفرائينى .

٤) **قوله** كانوا فقهاء اى بشرط ملكة الاستنباط الصحيح من الادلة.

٥) **قوله** فى وقت نزول بعض الاحكام وهذا يشتمل وقت نزول حكم واحد فيه ثم ظهر سائر الاحكام بعده فان لفظ البعض يطلق على دون الكل وان كان اكثر فالعالم بهذا الحكم الواحد من دليله فى هذا الوقت اذا كان له ملكة الاستنباط بسلامة الطبع واستقامة العقل والسليقة العربية يجوز ان يقال انه فقيه اذ المراد بكل الاحكام مالم يكن حكم خارجا عنه سواء كان جما اولا وسواء تعددا ولا قوله ثم مالم يظهر اى لم يبلغ كذا فى التلويح ولا شك ان البليغ يتحقق بان يذكر عند احد من غير ان يشتهر ومن غير ان يكون السامعون جما يستحيل اخبارهم بالكذب لكن الظهور متبادر فى الاشتهار.

٦) **قوله** لا يعلمه الفقيه اى لا يتوقف الفقاهة على ما لم يظهر الوحى فيه .

٧) **قوله** لعربيتهم اما ياء النسبة اى لحصلة لهم منسوب الى العرب وهى علم بما فى لغة العرب او ياء المصدرية اى لكونهم عربا.

٨) **قوله** الاعلى المستنبطين اى من لهم ملكة الاستنباط وقد مر معنى ذلك فوضح الفرق بين العلم بما نزل به الوحى وبين الاستنباط لعدم الاجماع اه معناه انه ان لم يكن فى زمنه اجماع فذلك وان كان فاما ان رفع اليه عليه السلام فرضى به اولم يرفع اولم يرض فالاول من باب السنة والثانى والثالث لا عبرة بهما بل هما ليسا باجماع وهو اتفاق جميع مجتهدى عصر حيث لم يظهر الاتفاق منه عليه السلام وكذلك القياس لم يوجد فى زمنه عليه السلام لانه كان منفردا ببيان الشرائع فلو وجد كان من باب السنة.

لاالمسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وماقيل ان الفقه ظنى فلم اطلق العلم عليه فجوابه اوّلا انه مقطوع به فان الجملة التى ذكرنا انها فقه وهى ما قد ظهر نزول الوحى به . وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلّق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطّب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر

قوله فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثالثا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد فى ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون مايحتمل النقيض والمعلوم مالا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعيا بناءً على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام . وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا . وانت تعلم ان الثابت القطعى مالايحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ماامكن فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ماعلم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل مايجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه وحله انا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تعالى لم لايجوز ان يجب العمل قطعا بمايظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ماهو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لامعنى له اصلا.

١) قوله لاالمسائل القياسية للدور فى التلويح لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور يرد عليه انما يلزم الدور ولو شرط فى فقاهة الرجل علمه بالمسائل القياسية التى استنبطها باجتهاد هذا الرجل فيشترط علمه بالمسائل القياسية التى استنبطها غيره قبل اجتهاده ولو قيل انه يلزم التسلسل اذ لابد فى الفقاهة علم بمسئلة مستنبطة بالفقاهة الاخرى ولابد فى الاخرى من العلم بالمستنبط بالثالثة فهلم جرا قلنا انما يلزم ذلك لو كان الاشتراط مطلقا فليكن يشترط ان يكون قبل الفقاهة مسئلة قياسية كما ان اشتراط العلم بالمسائل الاجماعية مشروطة بوجود الاجماع قبل الفقاهة المشروطة به وقيل انه لادور ولاتسلسل لان الفقاهة موقوفة على العلم بالمسائل القياسية من اعتبار صحتها والموقوف على الموقوف على الفقاهة انما هو صحتها دون العلم بها وذكر فى التلويح جواب عن الايراد المذكور بقولنا انما يلزم الدور لو شرطناه بانه لايجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور وفيه نظر لان المجتهد انما لايجوز له التقليد فى حكم كان اجتهاده فيه لان التقليد ان كان على وفق الاجتهاد فعلمه بطريق التقليد فلا يكون مجتهدا وان كان على خلافه فلا يجوز له الاجتهاد على خلاف مااعتقده حقا واما غير ذلك الحكم فيجوز ان يكون مقلدا فيه غاية الامر انه ليس مجتهدا من حيث التقليد. ٢) قوله وهو ان يكون مقرونا اه اى الاستنباط الصحيح او اى صحة الاستنباط ان يكون مقرونا بشرائط الاستنباط فانه مصدر واما ملكة الاستنباط فقد مر معناه. ٣) قوله فجوابه اولا اه تقريره بعبارة اخرى ان القطعى قسمان القطعى بحكم العقل وهو مالايحتمل الكذب عنده كلزوم الزوجية للاثنين وامتناع الاجتماع بين الضدين يقابل الظنى بحكم العقل وهو مايحتمل الكذب عنده مجردا عن الامور النقلية والقطعى بحكم النقل وهو مايحتمل الخلاف مع قطع النظر عن النقل وبعده ولا يحتمله ذلك ويقابله الظنى بحكم النقل كالمسائل النقلية القياسية وكالامور الثابتة بخبر الواحد فهو بالنظر الى الراوى مظنون وبالنظر الى المخبر قطعى فالفقه بمعنى العلم بما ثبت بالنص المشهور اوالاجماع قطعى نقلى فلو اريد بكونه ظنيا انه ليس قطعيا بحكم العقل فهو بظاهر ولو اريد انه ليس قطعيا بحكم العقل مجردا عن النقل فاطلاق العلم مبنى على النقل ثم هذا الجواب انما يجرى فى التعريف الاخير حيث قيد فيه الاحكام بما ثبت بالوحى الظاهر اوالاجماع واما التعريف الثانى فليس فيه ذلك التقييد فلا يجرى فيه هذا الجواب واما التعريف الاول فلم يذكر فيه لفظ العلم فلا يرد عليه الاعتراض ثم اورد فى التلويح ههنا اعتراضات منها ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو العلم المخصوص كسائر العلوم وعلى ماذكره المصنف رحمه الله مفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار بالتزائد والا تناسخ قلنا لو اراد الخصوص الشخصى بحيث لا يصدق الا على واحد فلا شىء من العلوم بهذا الخصوص فمن المشهور ان مسائل العلوم متزائدة بحسب الاوقات ولو اراد الخصوص على وجه يمتاز عن سائر العلوم فذلك التبدل لاينافيه ومنها ان التعريف لايصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه فكانه اراد به العلم ماظهر بنزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد فنقول قد عرف المعترض الايمان فى شرحه للعقايد بانه تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به من عندالله تعالى اجمالا فلا يصدق التعريف على ايمان الصحابة رضى الله عنهم فى زمان كان اكثر الاحكام بعده فكانه اراد به التصديق بالبعض فقط ان لم يكن الباقى وبه وبالباقى ان كان ومثله فى التعريفات بعيد ومنها انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه فنقول للخروج معنيان احدهما ان الفقه لايتوقف عليها والثانى انها بعد ماوجدت لايعد من الفقه فلو اريد المعنى الثانى فلا نم اللزوم وان اريد المعنى الاول فلا استحالة فى ذلك لان معنى كونها من الفقه انها بعد ماوجدت يكون جزأ منه وان لم يتوقف عليها كالسمن من الضأن ومنها انه لو اريد فظهور الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعترفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على البعض وان اريد الظهور على الاغلب فهو غير مضبوط فيقول المراد الاشتهار كما فى الخبر المشهور والمتبادر وله انضباط لايخفى ٤) قوله يطلق على الظنيات امابطريق الاشتراك اوالحقيقة والمجاز وعلى كل تقدير لابد من القرينة وهى ههنا قوله الشرعية العملية ٥) قوله كالطب وهو العلم باحوال الادوية والامراض بان هذا الدواء حارا وباردا وبان مرضا كذا يندفع بدواء كذا. ٦) قوله ونحوه كالهيئة والنجوم وكثير مسائل الحكمة . ٧) قوله وثالثا اه هذا من الجواب الاول انما يدل على ان المسائل القياسية قطعية ولا حاجة اليه اذلم يقع فى هذا التعريف اطلاق العلم على هذه المسائل ليحتاج الى بيان وجه صحة الاطلاق .

غلبة[1] الظن فى الاحكام صارکانه قال کلما[2] غلب ظن المجتهد بالحکم یثبت الحکم فکلما وجد غلبة ظن المجتهد یکون ثبوت الحکم مقطوعا به فهذا[3] الجواب علی مذهب من یقول ان کل مجتهد مصیب یکون صحیحا واما عند من لا یقول به فیراد بقوله کلما غلب ظن المجتهد یثبت الحکم انه یجب علیه العمل اویثبت الحکم[4] بالنظر الی الدلیل وان لم[5] یثبت فی علم الله تعالی. واصول[6] الفقه الکتاب والسنة والاجماع والقیاس

قوله واصول الفقه ما سبق کانه بیان مفهوم اصول الفقه فهذا بیان ما صدق علیه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحکم الاستقراء فی الاربعة ووجه ضبطه ان الدلیل الشرعی اما وحی اوغیره والوحی ان کان متلوا فالکتاب والافالسنة وغیر الوحی ان کان قول کل الامة من عصر فالاجماع والافالقیاس اوان الدلیل اما ان یصل من الرسول علیه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالکتاب والافالسنة والثانی ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والافالقیاس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحوذلك فراجعة الی الاربعة وکذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلادخل للرأی فی اثبات الاحکام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله یرجع الی التمسك بمعقول النص اوالاجماع صرح بذلك فی الاحکام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لکونها ادلة مستقلة مثبتة للاحکام والقیاس اصل من وجه لاستناد الحکم الیه ظاهرا دون وجه لکونه فرعا للثلثة لابتنائه علی

وان

١) قوله غلبة الظن اما اضافة بیانیة ای غلبة الرأی التی هی الظن او لامیة فالظن بمعنی الرأی اویقال ان الظن الاعتقاد الراجح وغلبته ازدیاد الرجحان بالدلیل واعتبار غلبة الظن فی الاحکام کونها سببا بوضع الشریعة ووجوب العمل عند نا وکونها سببا لوجوب الاعتقاد عند المعتزلة. ٢) قوله کلما غلب ظن المجتهد بالحکم یثبت الحکم بثبوت الحکم اما بمعنی العلم القطعی بالحکم او بمعنی وجوب العمل به او بمعنی وجوب الاعتقاد به فعلی الاول یمنع الملازمة فی قوله لما اعتبر غلبة الظن اه وکذا الملازمة فی قوله کلما غلب ظن المجتهد اه و بعد تسلیم ان غلبة ظن المجتهد یستلزم حصول العلم القطعی فهذا العلم القطعی من التقلید دون الفقه وانما الفقه هو غلبة الظن المذکور فلایلزم ان الغلبة هو العلم القطعی فلایثبت صحة اطلاق العلم علی الفقه الذی هو تلك الغلبة بعد فرض ان العلم لایطلق علی الظنیات وسوق الکلام لاثبات ذلك وعلی الثانی یصح الملازمتان عند نا وعلی الثالث یصحان عند المعتزلة وعلی التقدیرین لایلزم کون الغلبة المذکورة علما قطعیا یصح الاطلاق. ٣) قوله فهذا الجواب الخ هذا مبنی علی انه لیس المراد بثبوت الحکم قطعا وجوب العمل قطعا والا فالجواب یصح عند نا ایضا باعتبار نفس مضمونه من غیر اعتبار الجوابیة بل المراد وجوب الاعتقاد قطعا. ٤) قوله الحکم بالنظر الی الدلیل ای یحصل علم القطعی بالحکم بالنظر الی الدلیل علی ان دلالة الدلیل قطعیة فحینئذ لوکان خطاء فی الاجتهاد لکان احدی مقدمات الدلیل کاذبة کتعلیل النص اوکون العلة وصفا کذا ووجودها فی المقیس اوعدم المانع فیه واما اذا کان دلالة الدلیل غیرقطعیة فلایقطع بالحکم بالنظر الیه وان کان جمیع مقدماته صادقة علی الجزم. ٥) قوله وان لم یثبت فی علم الله تعالی ثبوت الحکم الشرعی فی علم الله تعالی تعلق ارادته به وعلمه بانه الاولی بحال العباد. ٦) قوله واصول الفقه الکتاب اه عطف علی قوله الاصل وهو ما یبتنی علیه غیره اه فما تقدم بیان للمفهوم من لفظ اصول الفقه باعتبار الاضافة وهذا بیان لما صدق علیه ذلك المفهوم فهکذا للفظ عامة الاصولیین کما ذکر فی التحقیق الاعتراض علیه بان الاضافة یفید الاختصاص وهذه الادلة سوی القیاس لایختص بالفقه بل هی حجة مماسواه من اصول الدین کذا فی التحقیق فلذلك ذکر فی المختصر الحسامی والمنار ان اصول الشرع ثلثة الکتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القیاس والجواب عن ذلك الاعتراض اذا اورد علی المصنف رحمه الله تعالی ان معنی کلامه ان مجموع الاربعة اصول الفقه یختص به فان القیاس اذا کان مختصا به کان المجموع من حیث هو مختصا به والا یلزم وجود الکل بدون الجزء فی التحقیق وجه الانحصار ان ما ثبت به الحکم علی الوجه الصحیح اما ان یتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة علی الجنب والحائض اولا الاول الکتاب وهو الوحی المتلو والثانی اما وحی اولا الاول السنة واما الثانی فامارأی الجمیع اولا الاول الاجماع والثانی القیاس واما ما یثبت به الحکم علی الوجه الغیر الصحیح فهو الاستدلال الفاسد والوجه الآخر ان یقول دلیل الشرع اما مثبت اومظهر الثانی القیاس والاول اما من جهة الرسول علیه السلام اولا الثانی الاجماع والاول اما بواسطة جبرائل علیه السلام اولا الثانی السنة والاول الکتاب فی الکشف المنار ان قیل التقسیم مستدرك لان الاجماع لابدله من سبب داع وهو اما الکتاب اوالسنة اوالقیاس قلنا ان الاجماع یفید القطع بخلاف سببه من القیاس اوخبر الواحد حیث لایفید ان الا الظن وعند تفاوته المدلول یظهر تفاوت الدلیل علی ان الاجماع قد یکون عند البعض بلاسبب داع بان یخلق الله تعالی علما ضروریا فیهم ویوفقهم الاختیار الصواب وان قیل ان الحکم قد ثبت بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابی وبالاستصحاب علی قول فکان الادلة ثمانیة قلنا ان الشرائع السابقة انما یلزمنا اذا قضی الله والرسول صلی الله علیه وسلم فهی ملحقة بالکتاب اوالسنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابی بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقیاس واما التعلیل بالنفی وهو الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم فلا یخلو ان انحصار العلة فی المعدوم ثابت بالاجماع اولا فعلی الاول یکون من باب الاجماع علی الثانی من الحجج الفاسدة والاحتجاج بتعارض الاشباه کقول زفر رحمه الله تعالی غسل المرفق غیر فرض لان من الغایات ما یدخل وما لایدخل فلا یدخل بالشك من القیاس عند صاحبه ومن الفواسد عند غیره واثبات العلة بالمناسبة من القیاس وبالتقسیم اوبتنقیح المناط من الفواسد وعلی تقدیر قبولهما یکون مرجعهما الی النص اوالاجماع وبالدور ان الظاهر عند نا کل ذلك یأتی فی رکن القیاس فی التحقیق انه قدم الکتاب علی الجمیع لانه فی الشرع اصل مطلق من کل وجه وعقبه بالسنة لان کونها حجة ثابت بالکتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبه علیهما ولکن الثلثة مع تفاوت درجاتها موجبة للاحکام قطعا ولا یتوقف فی اثبات الاحکام علی شیء فقدمت علی القیاس لانه فی اثبات الحکم یتوقف علی المقیس علیه فقد ثبت الفرق بین الاجماع والقیاس بان الاول متوقف علی الغیر فی الحجة لا فی الاثبات والثانی متوقف علی الغیر فیهما وفیه نوع اشکال لان المراد بالتوقف فی الاثبات اما ان القیاس لایقوم بدون الاصل وهو مماله مدخل فی قوام القیاس واما ان القیاس بعد ما یقوم لایثبت الحکم بدون ملاحظة الاصل اما الثانی فهو بط واما الاول فهو قدر مشترك بین القیاس والاجماع فانه لایتقوم بدون الاصل من نص او قیاس فان الاجماع علی ثلثة اوجه الاول ان یکون الحکم ثابتا بخبر الواحد وما فی حکمه کالعام المخصوص البعض ثم انعقد علیه الاجماع والثانی ان یکون ثابتا بالقیاس ثم انعقد علیه الاجماع والثالث ان یرد النص اوالاجماع الاخر فی المقیس علیه ثم اجتهد جمیع مجتهدی عصر الحکم فی الفرع بالقیاس فاصل الاول الخبر واصل الثانی القیاس واصل الثالث المقیس علیه فلهذه الاصول مدخل فی قوام تلك الاجماعات.

وان[1] كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هوهذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول[2] مطلقة لان[3] كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ[4] العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون[5] الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا[6] هو ليس بمثبت بل هو مظهر امانظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس[7] حرمة اللواطة على حرمة الوطئ في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة[8] هي الاذى * واما المستنبط من السنة

علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة * واعترض بوجوه: الاول انه لامعنى للاصل المطلق الا مايبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر اولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر. الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف. الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لايكون الا بتقديره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة. الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لايكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لاندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك

١) قوله وان كان ذافرعا للثلثة يجوز ان يكون الاشارة الى حكم كان القياس اصلا له وهو مفهوم من السوق كانه قيل الكتاب اصل بحكم والسنة اصل بحكم اه يعني ان القياس ايضا اصل وان كان مظهرا في الحقيقة لامثبتا بان الحكم في القياس ثابت بالثلثة اوالى نفس القياس فهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة وهذه التعدية تثبت بتعليل النص ويتبين ان العلة في الاصل هو الوصف الموجود في الفرع وهذا التعليل مستنبط من النص اوالاجماع فمن قال ان الركن في القياس هو التعدية المذكورة يكون ثابتا بواحد من الثلثة عنده ايضا كمن قال ان الركن هو التعليل المذكور والتعدية من الاحكام.

٢) قوله اصول مطلقة الاصل المطلق على وجهين احدهما ان لايتوقف حجيته على شئ ولا يكون فرعا بشئ وهو الكتاب فلذلك سمي اصلا مطلقا من كل وجه والثاني لا يكون فرعا لشئ وان كان حجيته متوقفة على شئ وهو السنة والاجماع فهذا اصل مطلقا من وجه دون وجه واما القياس فهو اصل من وجه دون وجه وليس اصلا مطلقا اصلا لامن الوجهين ولا من وجه دون وجه.

٣) قوله لان كل واحد مثبت للحكم فيه نوع من القصور اذلايلزم منه الا الاصالة دون الاطلاق فلابد من ملاحظة قولنا وليس شئ منها فرعا لغيره كالقياس.

٤) قوله اذ العلة فيه مستنبط من مواردها لابد في القياس من امرين احدهما تعليل النص الوارد بالحكم في المقيس عليه بعلة يوجد في المقيس والثاني تعدية الحكم الى الفرع واثباته فيه فكل من الامرين لابد ان يكون بدليل آخر فالتعدية بالدليل الوارد في الاصل والتعليل بغير ذلك الدليل اذ لوكان تعليل ذلك الدليل فلايكون التعدية قياسا بل هي دلالة النص اوالاجماع فالمراد بالموارد غير ماثبت فيه الحكم في المقيس عليه ثم المورد اما اسم مكان او مصدر ميمي وعلى التقديرين المراد ان العلة مفهومة من الدليل باعتبار وروده في المحل المخصوص المعلل بعلة اخرى بكون العلة المفهومة من جنسها.

٥) قوله فيكون الحكم الثابت الخ والاولى ان يقول فيكون القياس ثابتا الخ لان الظاهر ان الاشارة في قوله وان كان ذا فرعا للثلثة الى القياس وفرعية القياس انما يثبت بكون القياس ثابتا بتلك الادلة وايضا حينئذ يستقيم قوله وايضا هو ليس اه فمعناه ان الحكم في القياس ثابت بالثلثة وانما القياس مظهر لامثبت فعلى الاول يكون الثاني عين الاول.

٦) قوله وايضا هو الخ يعني فيكون القياس من تتمة الادلة الموضحة لما فيها فيكون من الزوائد الملحقة بها فيكون فرعا ثم لا يصح الاعتراض بان الاجماع كالقياس فرع بغيره لاحتياجه الى السند وهو القياس اوالنص الدال على الحكم ظنا فلا يكون اصلا مطلقا لان ركن الاجماع وهو الاتفاق ليس مستنبطا من السند وحكمه وهو الامر القطعي ليس ثابتا به ليكون الاجماع مُظهرا لامثبتا ووجه الفرعية في القياس كون ركنه مستنبطا من غيره وكون حكمه ثابتا بغيره على ان الاجماع لايحتاج الى السند عند البعض على ما نقلنا من كشف المنار فيما سبق.

٧) قوله فكقياس حرمة اللواطة اه الظاهر ان الكاف زائدة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ويجوز ان يكون بمعنى المثل اى كل مايماثل القياس المخصوص فهو يظهر لذلك واللواط صيرورة الرجل لوطيا مثل قوم لوط عليه السلام فيفعل ما كانوا يفعلون وهو معروف

٨) قوله والعلة هي الاذى في المهذب الاذى ريح ومكروه وقد يقال فكيف يكون هذا من باب القياس والعلة في القياس لابد ان لايكون مفهومه بحسب اللغة في النص الوارد في حكم الاصل فان قيل العلة ههنا وان كانت مذكورة لكن العلية غيرمدلول عليها بحسب اللغة قلنا اليس هذا مثل قول الراوي في زنى ماعز فرجم فان المصنف رحمه الله تعالى عليه قد صرح في فصل العلة من ركن القياس ان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في هذا لقول صريح في ان الزناعلة للرجم فكذلك ترتب الاعتزال عن النساء والنهي عن الوطئ في المحيض بان الحيض اذى بما يدل صريحاً على ان كون الحيض اذياً علة الحرمة ويمكن الجواب بان المراد بالنظر ليس المثال وهو مايكون من افراد المثل له ذكر للتصوير بل المراد التشبيه وهو ما يكون غير المشبه به ولم يكن من جنسه كقولك زيد كالاسد اولم يكن من جزئياته وان اتحدا جنسا كقولك زيد كعمرو ويكون مشاركا له في اخص اوصافه فحينئذ قوله فكقياس حرمة اللواطة ليس المراد بالقياس المعنى المصطلح بل المعنى كثبوت حرمة اللواطة بدلالة النص حرمة الوطئ في حالة الحيض ثم اللواطة يجب فيها حد الزنا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى فيجلد الفاعل ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان محصنا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لايجب هذا الحد وانما يعزر بان يحرقا في النار اويجلدا اويرجا اوينكسا من اعلى موضع ويتبعا بالحجارة اويحبسا في انتن المواضع حتى يموتا تنتا اويهدم عليهما جدار على اختلاف اقاويل الصحابة رضي الله عنهم كذا في شرح البرجندي ثم ان في التحقيق مثل القياس المستنبط من الكتاب بقياس الخارج من غير السبيلين في نقض الوضوء بعلة الكون خارجا نجسا على الخارج النجس منهما الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احدكم من الغائط وهذا اولى من تمثيل المصنف رحمه الله تعالى.

١) قوله فكقياس حرمة القفيز آه علة الربا عندنا القدر مع الجنس فهما كما يوجدان فى بيع قفيز من الحنطة بقفيزيها فكذلك موجودان فى بيع قفيز من الجص بقفيزيه فكما يثبت الربا فى الحنطة يثبت فى الجص واما العلة عند الشافعى رحمه الله تعالى فهى الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى شرح الوقاية وذلك غير موجود فى الجص فلا يصح القياس عنده والعلة عند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار فلا يصح عنده ايضا ثم اضافة الحرمة الى القفيز فى الظاهر وان كان المقصود حرمة بيع القفيز من الجص بقفيزين بتقدير المضاف يدل على حرمة الانتفاع بالقفيز لمن اشتراه بالقفيزين كما يحرم القفيزان لصاحبه وذلك لانه بيع بشرط لايقتضيه العقد كانه باع المثل بالمثل وشرط الزيادة لصاحبه فيكون فاسدا فلايثبت الملك فى شئ من البدلين. ٢) قوله بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اما رفع بالابتداء بتقدير المضاف اى بيع الحنطة يكون بالحنطة مثلا بمثل او نصب بتقدير بيعوا الحنطة بالحنطة والامر للايجاب كما هو المتبادر عند الاكثر فالمعنى يجب بيع الحنطة بالحنطة على التماثل ولاوجوب بالنظر الى نفس البيع ولااثم على من تركه ولا بالنظر الى

فكقياس[1] حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة[2] بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا * واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس[3] الوطى الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة يعنى قياس[4] حرمة وطئ ام المزنية على حرمة وطئ ام امته التى وطئها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولانص فيه بل النص ورد فى امهات النساء من غير[5] اشتراط الوطئ ولما عرف[6] اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن[7] يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

الشئ كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه فى الوجود لافى الابوة والاصالة للولد فلايكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه واثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لانسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لايفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى.

وعلم

قيد بالحنطة فيجوز بيع الحنطة بالدراهم فيكون بالنظر الى قوله مثلا بمثل وليس المراد المماثلة الجنسية فانه مذكور بقوله الحنطة بالحنطة ولا المماثلة فى الوصف اذ لاعبرة به حتى يجوز بيع كيل من الجيد بكيل من الردى فالمراد المماثلة فى القدر فالمعنى انه يجب التماثل بالمعيار فى بيع الحنطة بالحنطة ويحرم الربوا وهو البيع على التفاضل بالمعيار الشرعى وقوله مثلا بمثل بدل من الحنطة بالحنطة على تقدير النصب وعلى تقدير الرفع مثلا نصب على الحال من الضمير فى الظرف وبمثل صفة مثلا بتقدير ميبا وقوله يدا بيد اى نقدا وحاضرا بنقد وحاضر مثلا بمثل فى الاعراب.

٣) قوله قياس الوطى الحرام آه يعنى قاسوا الوطى بالزنا على الوطى بملك اليمين فى ايجاب حرمة نكاح ام الموطؤة بعلة انه وطى البنت والحرمة فى المقيس عليه ثابت اجماعا وفيه نظر اذلا ضرورة فى اعتبار الاجماع اصلا للقياس مع وجود الاقوى وهو الكتاب فقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم الآية يدل على ان وطى امرأة بالنكاح يحرم نكاح امها لان النساء وان لم يقيد بالوطى لكن اذا كان مجرد النكاح محرما للمصاهرة فهو مع الوطى اولى بذلك فقياس الوطى بالزنا على الوطى بالنكاح فى تحريم نكاح ام الموطؤة والاصل ثابت بالكتاب وفى التحقيق اورد مثال آخر وهو سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل فى ولد المغرور الثابت بالاجماع السكوتى حيث اوجب الصحابة قيمة الولد وسكتوا عن قيمة المنافع مع الحاجة الى البيان فهو فى معنى البيان.

٤) قوله قياس حرمة وطئ ام المزنية والاولى ان يذكر النكاح مكان الوطى لان حرمة النكاح يستلزم حرمة الوطى بدون العكس كما فى المحرمة والحبلى من الزنا يصح نكاحهما ولايحل الوطئ الا بعد التحلل والوضع ففى ذكر الوطى توهم حل النكاح وفى ذكر النكاح ليس توهم حل الوطى.

٥) قوله من غير اشتراط الوطئ لعل الغرض من هذا الكلام ان امهات النساء لاتصلح ان تكون مقيسا عليهن فى ذلك القياس لان المقيس الوطى الوطى الحرام فانما يقاس ذلك على الوطى الحلال ولا وطى فى النساء بعدم اشتراطه وقدم الجواب عن ذلك ٦) قوله ولما عرف اصول الفقه قد جرى العادة ان يعرف العلم الذى يصنف فيه كتاب على وجه يحصل العلم بان فائدته ماهى فلابد من تعريف هذا العلم الملقب باصول الفقه وهو التعريف لاصول الفقه اى باعتبار كونه لقبا لكن بيان الاصطلاح مسبوق ببيان اللغة لتعرف المناسبة بينهما فلذلك عرف بتعريفين وقدم ما هو بحسب اللغة فلما التزم المص ذلك لزم الشروع فى تعريف اللقبى عند الفراغ عن التعريف الاضافى وهذا المعنى الملازمة فى قوله ولما عرف آه وفيه التفاوت على مذهب السكاكى حيث لم يقل عرفت وقال عرف مع ان المقام يقتضى الاول وذلك لان فى لفظ التكلم نوع من العجب ولذلك ورد فى الحديث لا يقولوا انا ٧) قوله فالآن يعرفه ذكر الضمير العائد الى اصول الفقه على خلاف ما انت سابقا حيث قال فيعرفها اولا آه لان هذا التعريف باعتبار اللقبية واللفظ بهذا الاعتبار مفرد ليس بمركب واحد ليس بجمع بخلاف الاعتبار الاول وهو الاضافة.

وعلم اصول الفقه[1] العلم[2] بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا[3] وانما قلنا توصلا قريبا احترازا[4] عن المبادى كالعربية[5] والكلام * وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا[6] عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام[7] الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى[8] عليها النكت[9] الخلافية.

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل والقريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه.

١) قوله علم اصول الفقه لقب اما لمجموع المركب من الالفاظ الثلثة فقد يسمى باصول الفقه وقد يسمى بالاصول وقد يسمى بالعلم الاصول اوما اضيف اليه العلم فالبيان ودفع توهم ارادة المعنى الاضافى. ٢) قوله العلم بالقواعد آه اسماء العلوم قد يطلق على نفس المسائل والقواعد كما يقال فلان يعلم اصول الفقه او يعلم الفقه وكما يقال هذه القاعدة من المنطق او النحو وقد يطلق على التصديق المتعلق بالقواعد وهو ادراك الاحكام التى فيها فالمصنف رحمه الله تعالى اطلق ههنا على المعنى الثانى والعلم بالقواعد وان صح اطلاقه على تصورها من غير ان يتعلق الادراك باحكامها لكنه متبادر فى التصديق المذكور وما قيل ان العلم ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية فهى ذلك التصديق لكن شرط رسوخه فى النفس اذ قيل الرسوخ لا يصح ان يطلق عليه اسم الملكة وفى المهذب القاعدة بنياد وفى الاصطلاح الحكم الكلى الذى يبتنى عليه الاحكام الجزئية كقولهم كل وصف مناسب وجد فيه الملائمة صح العمل به بان يعلل النص به ليوجد الحكم فى غير مورده وكل وصف ملائم وجد فيه التأثير يجب العمل به فيعرف بالاول ان يكون التعليل داعيا الى الكثير وهو وصف ملائم اعتبر جنسه وهو كون الخلو داعية الى الجماع فى جنس الحكم وهو كون القليل فى حكم الكثير وصف يصح العمل به بان يعلل النص الدال على حرمة الخمر وان قلت به ايثبت الحرمة فى قليل من النبيذ فثل ذلك الحكم الجزئى فى فروع الحكم المبنية عليه وفى كنز اللغات توصل پيوستن ورسيدن والمراد الاتصال العقلى اذ لابد فى الحسى من ان يكون كل من الطرفين محسوسا والفقه ليس محسوسا على ما مر تعريفه وضمير اليه راجع الى الفقه مع ان الفقه فى قوله وعلم اصول الفقه لم يقصد به الى معنى بمنزلة الزاى من زيد فاذا اريد بالضمير العائد اليه العلم المعهود يكون ذلك شبيها بالاستخدام وهو ان يراد ذلك بلفظ عند ذكره معنى وبضميره العائد اليه معنى آخر ويراد باحد ضميريه معنى وبالآخر معنى آخر وقوله على وجه التحقيق اى على وجه اثبات الحق يكون بان الغرض محض ثبوت الحق .

٣) قوله توصلا قريبا وهو ان يكون بلا واسطة وهذا القيد غير مفهوم من السببية او بعد تسليم انما تدل على السببية القريبة فالقرب فى سببية القواعد للتوصل وهو ان يكون القواعد سببا قريبا للتوصل غير القرب فى نفس التوصل وغير مستلزم للقرب فى نفس التوصل فاذا فرض القواعد سببا قريبا للتوصل غير القرب فى نفس التوصل وغير مستلزم ان الشئ سبب قريب للتوصل الى شئ فالتوصل يجوز ان يكون قريبا او بعيدا

٤) قوله احتراز عن المبادى فى التلويح ان العربية والكلام من مبادى اصول الفقه فمبدء الشئ مايكون بدئه وظهوره منه كالدليل بالنظر الى الحكم والجزء بالنظر الى الكل فبعض مسائل الاصولية كقولهم الكتاب والسنة المشهورة يفيد ان القطع مبدء من المسائل الكلامية كقولهم ان الله تعالى منزه عن جميع النقائص والكذب فى كلامه وفى كلام الرسول من النقص والبعض كقولهم الامر يفيد الوجوب والنهى يفيد الحرمة من العربية كقولهم الامر لطلب الفعل استعلاء والنهى لطلب الترك وكقولهم الفاظ العموم يفيد عموم الحكم الشرعى فانه مبنى على قول اهل العربية ان هذا اللفظ وذلك للاستغراق وايضا بعض العربية جزء من الاصول كمسائل الحقيقة والمجاز.

٥) قوله كالعربية اى كالعلوم العربية وهى علم متن اللغة وعلم النحو وعلم الصرف وعلم المعانى والبيان والبديع .

٦) قوله احتراز عن علم الخلاف والجدل قيل ان علم آداب المجادلة والمدافعة انما يستعمله الانسان بعد استنباط الاحكام لدفع كلام الخصم وتقرير كلام نفسه وكلام من يتبعه من المجتهدين والتوصل بعلم الى الفقه ان يستعمل ذلك العلم قبل استنباط لتحصيله فالتوصل به انما هو الى الدفع والتقرير بعد حصول الفقه لا اليه .

٧) قوله الزام الخصم اى الزام مذهبه واثباته عند الخصم ليجب عليه القبول والاتباع من اللزوم بمعنى الثبوت والوجوب كما فى كنز اللغات اواى جعل الخصم لازما تابعا لنفسه موافقا له فى المذهب اوجعل الخصم لازما لمكانه بالخجالة والانقباض الى ان لا يقدر على القيام والانتقال الى مكان آخر.

٨) قوله لتبتنى عليه والاظهر عليها ليكون راجعا الى القواعد على ما وقع فى بعض النسخ فالضمير راجع الى الذكر او الى الارشاد او الى القواعد بتأويل علم الجدل.

٩) قوله النكت فى الصراح النكتة كالنقطة والمراد الوجه الخفى الذى لدقته كانه نكتة اى نقطة وكونها خلافية اى يبتنى عليها الخلاف.

ونعني بالقضايا[1] الكلية المذكورة مايكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل[2] الفقه اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لايكون هذه القضية الكلية بعينها[3] مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون[4] مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى[5] صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما[6] دل القياس على[7] ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن * ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا[8] كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها

قوله ونعنى بالقضايا الكلية * اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا * ومن حيث افادته الحكم اخبارا * ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة * ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا * ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة * ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط * والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول * اوبالعكس ويسمى الشكل الرابع * اومحمول فيهما ويسمى الشكل الثانى * اوموضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث * مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط * وقولنا الحج مامور الشارع هى الصغرى * وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاوّل فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاوّل كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لامزيد عليه.

ولايكون

---

١) قوله ونعنى بالقضايا الخ لايخفى ان كثيرا من القواعد الاصولية يخرج عن ذلك التفسير كقولهم من الالفاظ العموم الجمع المحلى باللام وكقولهم حكاية الفعل لايعم وكقولهم العام المخصوص بالبعض لايفيد القطع الى غير ذلك ومايدخل فى هذا التفسير كقولهم وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت ليس من قواعد الاصول لان قاعدة الاصول ما يتوصل به الى الفقه وهو العلم بالحكم من الادلة ومثل القول المذكور لا يتوصل به الى الاستنباط وهو الفقه بل الى الحكم بحقية المستنبط بعد الاستنباط .

٢) قوله على مسائل الفقه مسئلة الفقه مايبين فيه افعال العباد بانها يصح ويفسد يجب اويحرم الى غير ذلك من الاحكام والتعبير عنها بعبارتين يقال هذا الفعل واجب اووجوب هذا الفعل ثابت.

٣) قوله بعينها اى باعتبار ذاتها متعلق بالذكر لابالكون لخلوه عن معنى المحدث والعمل منوط به.

٤) قوله تكون مندرجة اندراج قضية فى اخرى قد يكون باعتبار الموضوع فالموضوع فى الاولى بعض من افراد الموضوع فى الثانية ولابد ان يكون الثانية كلية والمحمول فيهما واحد نحو كل انسان جسم وكل حيوان جسم وقد يكون باعتبار المحمول فالمحمول فى الاولى بعض من اجزاء المحمول فى الثانية ولابد ان يكون الموضوع فيهما واحدا والحكم ايجابيا نحو كل انسان جسم وكل انسان حيوان واذا كان الحكم سلبيا لابد ان يكون المحمول فى الاولى بعضا من افراد المحمول فى الثانية نحو لاشئ من العرض بجسم ولاشئ من العرض بجوهر وقد يكون باعتبار القيود نحو زيد قائم فى نصف النهار وزيد قائم فى جميع النهار الى غير ذلك والاندراج فى المتلازمين اللتين ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى باعتبار قيد المحمول فى المقدم.

٥) قوله فى صورة النزاع قيد زائد لاحاجة اليه فان الاندراج باعتبار اخذ الوجوب فى الاولى واخذ الحكم مطلقا فى الثانية وبعد زيادة هذا القيد لابد من زيادة ماينا سبه فى الثانية كقوله فى صورة من الصور .

٦) قوله وهى كلما دل الخ والالصق فى البيان ان يخط من البين قوله وهى .

٧) قوله على ثبوت كل حكم هذا شأنه والاظهر ان يقال على حكم فانه لم يذكر فى الملازمة الاولى على ثبوت الوجوب ولاحاجة الى لفظ كل ولا الى قوله هذا شأنه ولا يصح ان يكون الاشارة لتعين الوجوب لان قوله والوجوب من جزئيات هذا الحكم يأبى عن ذلك .

٨) قوله اذا كان مشتملا على الشرائط الخ فشرط الكتاب والسنة فى افادتهما الحكم الشرعى ان يكونا مفيدين للمعنى فالمتشابهات لا يدل على الاحكام وشرط الخاص عدم القرينة الصارفة عن الحقيقة وشرط العام المقصور على البعض فى افادة القطع ان يتأخر المخصص على التراخى فان لم يتراخ فهو دليل ظنى وشرط خبر الاحاد واذا كان الراوى معروفا بالرواية دون الاجتهاد كابى هريرة رضى الله عنه ان لايكون مخالفا لجميع الاقيسة فلو خالف قياسا ووافق قياسا آخر يقبل وشرط الاجتهاد اهلية من ينعقد به الاجماع وهى بان ليس فيه فسق ولابدعة بعد ان كان مجتهدا وايضا شرط فيه اتفاق الكل فمن هو اهل الاجماع فلو خالف غير المجتهد او الفاسق المجتهد او المبتدع المجتهد لايبطل الاجماع فى المختصر الحسامى ولاعبرة بقلة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على امر حق يموتوا ولا بمخالفة اهل الهواء فيما نسبوا به الى الهوى وبمخالفة من لارأى لهم فى هذا الباب وفى التحقيق فيثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لااعتبار لقوله وافق ام خالف وشرط القياس ان لايكون حكم الاصل مخصوصا به وان لا يكون معدولا عن القياس الى آخر الامور الاربعة المذكورة فى ركن القياس.

ولايكون الدليل منسوخا[1] ولا يكون له معارض مساو اوراجح[2] ويكون القياس قدادى اليه[3] رأى مجتهد حتى لوخالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى اوملازمة انما تصدق كلية اذا[4] اشتملت على هذه القيود فالعلم[5] بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها الى الظاهر[6] ان هذا يختص المجتهد فان[7] المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان[8] المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا[9] لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولايبعد[10] ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة[11] الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه رأى ابى حنيفة رحمه الله

قوله وان يكون القياس قدادى اليه رأى المجتهدين يعنى يشترط ذلك فيماسبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد اوسبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلاخفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولايبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لامن جهة انه من اصول الفقه

١) قوله ولا يكون الدليل منسوخا ذكر هذه الامور دليل على انها غير مذكورة فى محل بيان الشرائط ثم المنسوخية انما تجرى فى الكتاب والسنة وكذا الناسخية اما الاجماع والقياس فليس شئ منهما ناسخا ولامنسوخا لابالكتاب والسنة لانعدامهما بعد عصر النبي عليه السلام الذى هو وقت الاجماع والقياس ولابالاجماع ولا بالقياس فى التحقيق ان الاجماع لايصلح ناسخا للاجماع ولامنسوخا به وكذا لايصح ناسخا للقياس ولا منسوخا به ويلزم من ذلك ان القياس لايصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به واذا لم يكن القياس منسوخا بالاجماع وهو فوق القياس فالاولى ان لايكون منسوخا بالقياس فيلزم ان لا يكون القياس ناسخا للقياس وايضا لايكونان ناسخين للكتاب والسنة لما ذكر فى التحقيق ان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد وايضا فيه ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف السنة فلايتصوران يكون ناسخا لها. ٢) قوله ولايكون له معارض مساو واذا تعارض المتساويان وليس احدهما ناسخا الآخر يطلب المخلص ويجمع بينهما ان امكن عملا بالشبهين كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فالاول يوجب الحرمة بعد الانقطاع قبل الاغتسال والثانى يوجب الحل فى هذا الوقت فيحمل الحل على صورة الانقطاع بعد العشرة والحرمة على صورة الانقطاع بعد الاقل من العشرة فالمعارضة ليست مانعة عن الدلالة رأسا بل عن العموم. ٣) قوله ويكون القياس قدادى اليه رأى مجتهد والصواب ان يقال ويكون القياس غير مخالف للاجماع وعلى ما قال يلزم ان يكون القياس مشروطا بقياس آخر وحكمه موافقا له فيلزم التسلسل ثم اشتراط عدم مخالفة الاجماع لم يذكر فى ركن القياس على مايأتى فذكره ههنا بعد قوله اذا كان مشتملا ا حسن. ٤) قوله اذا اشتملت على هذه القيود وذلك كمايقال وكل حكم يدل على ثبوت القياس المشتمل على جميع الشرائط الذى لم يعارضه معارض يساويه اويكون راجحا عليه ولم يكن مخالفا للاجماع فهو ثابت. ٥) قوله فالعلم بالمباحث المتعلقة الخ غرضه من ذلك جواب عما يرد ان العلم بالقواعد المتعلقة بالشرائط فى اصول الفقه وهذه القواعد ليست قضايا هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه بان يكون كبرى من الشكل الاول اذا استدل عليها فاذا فسدت القواعد بتلك القضايا يلزم ان يكون القواعد المذكورة خارجة عن الاصول فاجاب المصنف رحمه الله تعالى بان العلم بهذه القواعد علم بالقضية الكلية الخ لان القضية المذكورة مقيدة بتلك الشرائط فنقول اذا قيل فى تعاريف العلوم علم بالقواعد التى اه فالمراد التصديق المتعلق بها وهو ادراك الحكم فاذا فسرت القواعد ههنا بالقضايا المذكورة يكون المراد ادراك الحكم فيها واما ادراك المحكوم عليه و به ادراك الشرائط وسائر القيود فخارج عن المراد ولو سلم ان المراد بالعلم بتلك القضايا مجموع الادراكات المتعلقة بالاحكام والاطراف والقيود فادراك القيد جزء من العلم بالقضية الكلية المذكورة لا عينه ولو سلم فالملحوظ فى تلك الكلية انما هو نفس القيود اما مجملة كما يقال وكل حكم يدل عليه القياس المشتمل على جميع الشرائط فهذا حق واما منفصلة كما يقال المشتمل على شرط ان الحكم فى الاصل ليس مخصوصا به وعلى كذا هلم جرا لا المباحث المتعلقة بها المشتملة على ذكر الادلة والامثلة فكيف يكون العلم بهذه المباحث والقواعد علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه.

٦) قوله الظاهر ان هذا يختص المجتهد الاشارة الى التوصل الى الفقه لا الى العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه لانه حاصل للاصوليين فى هذا الزمان والاجتهاد وينبغى ان يراد التوصل على وجه التحقيق لان التوصل على وجه الالزام حاصل للجدلى وينبغى ان يراد بالمجتهد ما يعم غير من يستجمع شرائط الاجتهاد لان التوصل بقواعد الاصول الى الفقه والاجتهاد وقد يحصل الفاقد بعض تلك الشرائط غاية الامر ان هذا التوصل غير معتبر الا انه اذا خص التوصل بالمعتبر شرعا لاحاجة الى التعميم.

٧) قوله فان المبحوث عنه الخ دليل على ان التوصل الى الفقه مخصوص بالمجتهد ولا يخفى ما فيه من الاطناب وطريقة الايجاز ان يقال فان الفقه علم بالاحكام من الادلة الاربعة وهو مخصوص المجتهد فكذا التوصل اليه فان قلت ان قوله فان المبحوث عنه الى قوله فان المتوصل لامدخل له فى اثبات المطلوب المذكور فما الفائدة فى ذكره قلنا اراد به ان يبين ان قواعد الاصول كما يصح ان يقال انه يتوصل بها الى الفقه مطلقا كذلك يصح ان يقال انه يتوصل بها خصوص المجتهد دون غيره الى الفقه فعلى اعتبار الاختصاص ايضا يصدق التعريف على علم الاصول. ٨) قوله فان المتوصل اه لايخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب اذ هو عين المدعى.

٩) قوله فلهذا لم يذكر اه تفريع على قوله هذا يختص المجتهد يعنى ان اعتبار الاختصاص وعدم تحقق التوصل الى الفقه فى المقلد توجب عدم ذكر مباحث التقليد فى علم الاصول اذ لو ذكرت فلا بد ان يكون تلك المباحث مما يتوصل به المجتهد الى الاحكام دون غيره وليس الامر كذلك وانما المتوصل بها المقلد والاستفتاء طلب العلم بالحكم الشرعى كذا فى كنز اللغات فيكون مرادفا للتقليد فى علم الاصول والمعنى طلب العلم به من قول المجتهد.

١٠) قوله ولا يبعد ان يقال الخ قيل لايجوز ان يقال ان المقلد لايتوصل الى الفقه الا بعد ان يراد بالفقه غير المعنى المصطلح المذكور وهو العلم بالاحكام الشرعية من غير ان يقيد بكونه من الادلة الاربعة وهذا خلاف المتبادر وحمل الالفاظ فى التعريفات على المتبادر واجب فلا يبعد ان يقال ان هذا بعيد.

١١) قوله فالادلة الاربعة والاظهر ان يقال فالقواعد المتعلقة بالادلة الاربعة اه لان الكلام فى التوصل بالقواعد دون التوصل بما يتعلق به القواعد لكن لما كان التوصل بالادلة الاربعة مستلزما للتوصل بالقواعد المتعلقة بها وبالعكس اكتفى على ذكر احدهما بالآخر ومثل ذلك الكلام فى قوله فاما المقلد اه.

وكل[1] ما ادى اليه رأيه فهوواقع عندى فالقضية[2] الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا[3] ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى[4] هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولايقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا[5] على وجه التحقيق لاينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا[6] الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل. واما[7] بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية[8] ناشية من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم[9] لايمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو[10] فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو[11] ذلك مما[12] يندرج فى كلية تلك القضية فان[13] الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان[14] العقوبات لايمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة[15] تحت تلك القضية الكلية ايضا

قوله ولايقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لاالى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة

لاختلاف

١) **قوله** وكل ما أدى اليه اه قيل ان المقلد كثيرا مايعمل بقول الصاحبين دون قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى مع انه يبنى المذهب فكيف يصح هذه الكلية واجيب بان العمل بقولهما مبنى على انه قوله لكن ظهر بروايتهما فالقول الذى كان الرواية بخلافه فكانه رجع عنه ابى حنيفة رحمه الله تعالى. ٢) **قوله** فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا اى بعد اعتبار التعميم فى التوصل والفقه. ٣) **قوله** فلهذا ذكر بعض العلماء الخ الاشارة الى التعميم اوالى قوله فالقضية اه ٤) **قوله** فعلى هذا اى على ما ذكر مباحث التقليد فى كتب الاصول لابد ان يعنى التعريف الى هذا النمط ليتناول العلم بتلك المباحث وقوله الى مسائل الفقه اى الى الحكم بهذه المسائل التى هى الاحكام الشرعية العملية واضافة المسائل الى الفقه لامية ان اريد بالفقه المعنى المصطلح المصطلح المذكور وبتقدير من للبيان ان اريد الاحكام المذكورة.

٥) **قوله** وقولنا على وجه التحقيق الخ يعنى هذا القول لاينافى اعتبار العموم فى التوصل واجزائه فى المقلد ايضا ادراجا لمباحث التقليد منافاة كانت بسبب عدم جريان التحقيق فى المقلد يتوهم ان التحقيق ههنا مقابل للتقليد فانه جارى فى المقلد على ان المراد مايقابل الزام والجدل. ٦) **قوله** هذا الذى ذكرنا وهو ان شرائط الادلة قيود معتبرة فى الكلية التى هى احد مقدمتى الدليل والعلم بمباحثها علم تلك الكلية فيكون تلك المباحث من مباحث اصول الفقه فهذا بالنظر الى الدليل.

٧) **قوله** امابالنظر اه اى اماالشرائط والقيود المعتبرة فى القضية الكلية التى المذكورة بالنظر الى المدلول وهوالحكم بخصوصيات فى نفس الحكم اوالمحكوم به اوالمحكوم عليه وهو المعنى بقوله فان القضية الخ فهى امابالكسر بكسر الهمزة اوالفتح وقوله انما يمكن اثباتها يمكن ان يراد الاثبات بالدليل اويراد المقد كلية ٨) **قوله** بخصوصية ناشئة من الحكم قيل كما ان لخصوصية الحكم مدخل فى ذلك الاختصاص كذلك لخصوصية الدليل ككونه قياسا اوغيرقياس مدخل فلاوجه للتخصيص.

٩) **قوله** فان هذا الحكم لايمكن اثباته بالقياس نقل المصنف رحمه الله تعالى عليه عن اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه فى ركن القياس انه لايجوز التعليل لاثبات العلة وصفتها ولاثبات الشرط اوصفته ولاثبات الحكم اوصفته لان فيه نصب الشرع بالرأى فلايجوز ابتدأ اما اذا كان له اصل فيصح فلا فرق بين كون الشىء علة لشىء وبين سائر الاحكام فى الاثبات بالقياس وعدمه فاى من الاحكام يوجد للتعليل فيه اصل يصح اثباته بالقياس سواء كان علية شىء لشىء اوشرطية شىء لشىء اوغير ذلك من الاحكام واى من الاحكام لم يوجد للتعليل فيه اصل لم يصح اثباته بالقياس ثم اصل التعليل ان يكون الوصف المعلل به مما اعترض فى جنس الحكم وان كان الجنس بعيدا لكن بشرط ان لايكون جنسا ابعد وهوما يتضمن المصلحة مطلقا فالموضع الآخر الذى علل فيه جنس الحكم بالجنس الغير الا بعد للوصف هو اصل التعليل.

١٠) **قوله** وهو فعل المكلف سمى به لان الحكم بمعنى الامر وافعال المكلفين مأمور بها من حيث الفعل اوالترك امرايجاب اوندب اواباحة ككونها عبادة تمثيل للمباحث فاماالمراد بالمباحث الاحوال المبحوث عنها واما يقدر المضاف اى كمباحث كونها عبادة.

١١) **قوله** ونحو ذلك ككونها مؤنة فيها عقوبة اومؤنة فيها عبادة اوعبادة فيها مؤنة وكونها حقا قائما بنفسه او حقوقا دائرة بين العبادة والعقوبة الى ذلك.

١٢) **قوله** مما يندرج اى اندراج القيد فى المقيد والشرط فى المشروط فاذا لوحظ فى هذه القضية الكلية المذكورة بعض هذه القيود يصدق كلية واذا لم يلاحظه لم يصدق كلية وينعدم الحكم فى بعض الصور.

١٣) **قوله** فان الاحكام تختلف اى الاحكام التى فى احاد تلك الكلية وافرادها كقولنا وكل حكم يدل على ثبوته الكتاب فهو ثابت اوكل حكم يدل على ثبوته الخبر المشهور فهو ثابت اوكل حكم يدل على ثبوته الاجماع فهو ثابت هلم جرا يختلف بالصدق والكذب باختلاف الاحوال فى الاحوال والاوضاع كالكون عبادة وعقوبة ونحو ذلك فاذا قيد القضايا الثلث المذكورة بنحو قولنا وكل حكم هو من العقوبات يدل اه يصدق واذا قيد قولنا وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت بالقيد المذكور يكذب واذا قيد هذا القول بنحو قولنا هو من العبادات يصدق فقد ثبت ان هذا الاحكام يختلف باختلاف الافعال. ١٤) **قوله** فان العقوبات اه وهى الحدود والقصاص فهى تندرئ بالشبهة فلايثبت بدليل ظنى فيه شبهة كما انها لاتثبت لشهادة النساء لمافيها من شبهة البدلية ثم الكفارات وهى عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى تسقط بالشبهة كما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضى شهادته فافطر بالوقاع عمدا لايجب الكفارة داخلة فى عموم قوله فان العقوبات لايمكن اه فينبغى ان لايثبت بالقياس هف لانا اثبتنا الكفارة فيما اذا افطر عمدا بالاكل اوالشرب فى نهار رمضان قياسا على ما اذا واقع امرأة عمدا فى نهار رمضان وهو مورد الحديث الذى فى شأن الاعرابى وهو انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت قال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتى هذه فقال صم شهرين متتابعين وقال وهل جاءنى ما جاءنى الامن الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث والجواب انه انما اثبتناها بقوله عليه السلام من افطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر لا بالقياس.

١٥) **قوله** مندرجة تحت تلك القضية اه الظاهر ان المراد ان احوال المكلفين من ثبوت الاهلية وعدمها ووجوب العوارض السماوية والمكتسبة من قيود تلك الكلية وشرائطها على نحو خصوصيات الاحكام واحوال الافعال حتى اذا قيدت بالبعض يصدق كلية واذا اطلقت لايصدق كلية بل يصدق جزئية واذا قيدت بالبعض الآخر يكذب اصلا فلابد ههنا من بيان ان حكما كذا فى شأن انسان حاله كذا وكذا لايثبت بالقياس اوخبر الواحد اونحو ذلك اذ بذلك يثبت التقيد والاشتراط كما مر فى الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وبه يثبت ان العلم بمباحث المحكوم عليه يكون علما بالقضية الكلية المذكورة وبه يثبت ان هذه المباحث من مباحث اصول الفقه وسوق كلامه لبيان ذلك.

لاختلاف[1] الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه[2] حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم[3] يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه[4] القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق[5] الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس[6] الموصوف الى آخره فعلم ان جميع[7] المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا[8] معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت اوكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين[9] من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها[10] ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام.

قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذلايبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم:

١) قوله لاختلاف الاحكام اه لواريد انما يختلف باختلاف الافراد الانسان فى دلالة الدلائل الشرعية ان حكما كذا فى هذا النوع من الانسان يثبت ببعض الادلة دون البعض وفى نوع آخر يثبت بالبعض الاخر دون البعض الاول وفى هذا النوع يثبت بكلها وفى نوع آخر لايثبت بالبعض فلانم ذلك ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك فى باب المحكوم عليه الى آخر الباب ولواريد انما يختلف وجوبا وعدم وجوب وحرمة واباحة وصحة وفسادا وبطلانا الا فى دلالة الادلة فلايلزم الاندراج وهو المطلوب لان المندرج تحت كلية القضية انما هو قيود وشرائط ينتفى القضية بانتفائها فاذا قلنا كل حكم كذا فى عمل كذا فى حق انسان كذا دل عليه القياس او العام المخصوص البعض او الاجماع السكوتى الى غير ذلك فهو ثابت فقولنا فى حق انسان كذا انما يندرج فى الكلية ويكون شرطا فيها اذا لم يكن الحكم المذكور فى العمل المذكور فى حق انسان ليس كذا ثابتا مع دلالة الامور المذكورة ثم اختلاف الاحكام باختلاف انواع الانسان مثل وجوب العبادات على العقلاء وسقوطها على المجانين ومثل حرمان عن الميراث بقتل الوارث مورثه فى البالغ وعدم الحرمان فى الصبى.

٢) قوله لانه حكم هذا شأنه اه قيل ههنا امور ثلثة الدال والمدلول والدلالة فقد اعتبر القيود فيهما ولم يعتبر فى الدلالة من كونها ظاهرة وخفية الى آخر الاقسام السبعة التى غير ما فى المتشابه وكونها عبارة واشارة واقتضاء ودلالة فاوجه ذلك والجواب ان ذلك من احوال الدال فيندرج القيود المعتبرة فيهما.

٣) قوله ولم يوجد العوارض اه قيل لا هذا الامر امامن مباحث واحد من الامور الثلثة التى هى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه فالحاجة الى ذكره بعد الاشارة الى المباحث الثلثة بقوله هذا شأنه ثلثة مرات اولا يكون كذلك فامامن احوال الادلة فلابد ان يذكر بعد قوله ويدل على ثبوته اه على ان احوال الادلة ايضا مشار اليها بقوله رابعا هذا شأنه واما فى احوال غير هذه الاربعة فيدخل فى الكلية المذكورة شرط آخر غير مباحث الادلة والاحكام فيكون مباحث هذا الشرط من مسائل اصول الفقه ايضا كمباحث سائر الشرائط فلاينحصر الفن فى مباحث الادلة والاحكام هف.

٤) قوله فهذه القضية الاخيرة الخ فيه اشار بان الصغرى ليست من مسائل الاصول لانه علم بالقواعد اه فلا بد ان يكون مسائله قضايا كلية لعدم اطلاق القاعدة على الشخصية والجزئية.

٥) قوله وبطريق الملازمة عطف على قوله بالشكل الاول اى فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الملازمة هكذا الى آخره.

٦) قوله القياس الموصوف بهذه الصفات الاشارة الى ما فى قوله قياس هذا شأنه فاللفظ وان كان مفردا لكن المعنى جمع اذ المراد كون القياس جامع الشرائط الاربعة المذكورة فى ركن القياس وكون العلة معلومة بالنص او الاجماع او المناسبة مع الملايمة التأثير وكون القياس جليا وخفيا الى غير ذلك فيصح توصيف الاشارة بلفظ الجمع.

٧) قوله جميع المباحث المتقدمة اى المباحث المتعلقة بالقيود المعتبرة فى الدليل والحكم والفعل والفاعل.

٨) قوله فهذا معنى التوصل اى معنى التوصل القريب بالقواعد الاصول ان لا يكون هذه القواعد خارجة عن القضية الكلية التى هى كبرى الشكل الاول الذى ثبت به مسائل الفقه بان يكون البعض عين هذه الكلية والبعض من قيودها المعتبرة فى الدليل او الحكم او الفعل او الفاعل.

٩) قوله الكليتين صفة الادلة والاحكام فالدليل الكلى كمطلق الكتاب ومطلق السنة والدليل الجزئى كهذه الآية اوهذا الحديث فيكون الدليل كليا ان يكون ملحوظا فى لباس المفهوم الكلى المتناول لكل الافراد فمعنى الكلى ما يتناول الكل وتوصيف القضية بالكلية ايضا بهذا الاعتبار والحكم الكلى مثل الوجوب والحرمة ونحوهما ومثل الكون علة اوسببا ونحوهما على وجه الاطلاق والحكم الجزئى كوجوب الصلوة فى هذا الوقت على هذا الرجل.

١٠) قوله بعضها ناشئة عن الادلة اى منشأها نفس الادلة والقيود والشرائط المعتبرة فى دلالتها.

فموضوع[١] هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث[٢] فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى[٣] اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة ومايتعلق[٤] بها الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب[٥] ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما[٦] والمراد بالاحوال العوارض الذاتية ومايتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بها يرجع[٧] الى الادلة ومايتعلق[٨] بماهو الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد[٩] والمستفتى وايضا ممايتعلق[١٠] بالادلة الاربعة ماله مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتى مايكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان اوبواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه اوبواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا * والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا وعلى انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب اوعلى اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع اوعلى انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن * وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة * فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولايجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك * قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض بماليس اثباته للحكم هينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

١) قوله فموضوع هذا العلم الخ قال العلامة فى شرحه للشمسية موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى التى يلحق الشئ اما لذاته كالتعجب للانسان اولجزئه كالحركة بالارادة العارضه للانسان بسبب الحيوانية التى هى جزء من الانسان اولما يساويه كالضحك له بسبب التعجب فهذه الثلثة يسمى ذاتية امالاول فظاهر وكذا الثانى والثالث لان جزء الشئ منسوب اليه وكذا ما يساويه والمنسوب الى المنسوب الى الشئ منسوب اليه واما العوارض الغريبة فهى ايضا ثلثة مايلحق الشئ لسبب الاعم كالحركة اللاحقة للابيض لسبب انه جسم اولسبب الاخص كالضحك العارض للحيوان لسبب انه انسان اولسبب المباين كالحرارة للماء بسبب النار وقال السيد السند ان طريق المتأخرون ان يجعلوا العارض للجزء الاعم كالحركة الارادية العارضة للانسان بسبب انه حيوان من العوارض الذاتية التى يبحث عنها فى العلوم وهذا ليس بصحيح بل الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحق الشئ لذاته اولما يساويه سواء كان جزء له اوخارجا عنه.

٢) قوله اذ يبحث فيه عن العوارض اما البحث هو التفتيش والتعدية بعن على تضمن معنى السؤال فقد ينسب الى الذات كما تقدم من قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة وقد ينسب الى الوصف كهذا القول فالبحث عن الذات بيان ثبوت وصف له وعن وصف بيان ثبوته بشيء والعوارض جمع العارضة وهى الحالة التى يلحق الشيء ويحتمل ان يكون جمع عارض.

٣) قوله وهى اثبات الحكم يمكن ان يقول ان وصف الاثبات من عوارض الكتاب اللاحقة بسبب جزئه لان الكتاب هو ما نقل اليناعبين دفتى المصاحف تواترا والدلالة والاثبات سبب التواتر ويقال ان الكتاب كلام الله تعالى ووصف الدلالة سبب الاضافة الى الله تعالى وهى جزء فى التركيب الاضافى وكذلك الامر فى السنة وهى ما صدر عن النبى عليه السلام من فعل اوقول اوتعزير فالدلالة سبب صدوره عنه عليه السلام وكذلك الحكم فى الاجماع وهو اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى فالدلالة بسبب الاضافة الى الجميع وكذا الحال فى القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة فى الشرع ولكن كان لها اصل فى الشرع فالدلالة بسبب وجود الاصل للعلة فى الشرع واما ثبوت الحكم بالدليل فهو ايضا عارض له لجزئه اذ الحكم هناك بمعنى اثر خطاب الله المتعلق بالافعال كالوجوب والحرمة فالاضافة الى الخطاب المذكور وهى من جزء التركيب الاضافى هى سبب الثبوت بالخطاب والادلة الشرعية كلها خطاب الله تعالى اما بلاواسطة او بواسطة ثم المراد بالاثبات الجنس بقرينة الاضافة الى الجمع فيصح حمله على الجمع وهو العوارض ولعل المراد بالبحث ههنا البيان بطريق القصد والافالمبين هناك غير منحصر فى الاثبات كالعموم والخصوص والاشتراك والاطلاق والتقيد ومايتعلق بها الى غير ذلك وكذا المبين فى قسم الاحكام غير منحصر فى الثبوت كالكون عبادة وعقوبة والتعلق بحق الله تعالى اوالعبد الى غير ذلك من مباحث الحكم والمحكوم به وعليه.

٤) قوله وما يتعلق بها هذا باعتبار العطف والضمير يشتمل على اربعة احتمالات فالعطف اما على الاحوال اوالادلة وعلى التقديرين الضمير اما الى الاحوال اوالادلة فيجوز ان يراد به التمثيلات والتصويرات والاستدلالات.

٥) قوله يجب ان يبحث فيه اموذلك لان القواعد التى يتوصل بها الى الفقه بحكم الاستقراء قسمان ما يبحث عن احوال الادلة ومايتعلق بها ومايبحث فيه عن الاحكام.

٦) قوله ومتعلقاتهما الضمير الى مجموع الامرين لان مجموع الجمعين ايضا جمع كما ان كلامنهما جمع.

٧) قوله يرجع الى الادلة وعلى تقدير ان يرجع الى الاحوال فما يتعلق بالاحوال هو القيود والشرائط المعتبرة فى ثبوت تلك الاحوال للادلة ومن ذلك التعريفات والتقسيمات والتمثيلات والاستدلالات. ٨) قوله ومايتعلق بما هو الادلة المختلفة فيها لايبعد ان يقال ان المتشابهات ممايتعلق بالادلة وكذلك مسئلة الحسن والقبح والتكليف بما لايطلق ومخاطبة الكفار ومسائل الراوى وشرائطه وانقطاع الخبر ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فى الراوى وكذلك مسئلة البيان والنسخ ودفع العلة المؤثرة والجواب عن ذلك ودفع العلة الطردية ومسئلة الانتقال والمعارضة والترجيح والاجتهاد ثم الادلة المختلف فيها كمفهوم المخالفة دليل عند الشافعى لاعندنا وكشرائع من قبلنا وقول الصحابى فيما لم يعلم اتفاقهم ولااختلافهم والاجماع المختلف فيه كاجماع من بعد الصحابة فيما روى فيه خلاف الصحابة والاجماع الذى يثبت ثم رجع واحد من اهله والاجماع السكوتى والاجماع المركب وهو بالاختلاف فى القولين نفيا للقول الثالث وكل اجماع فى عصر انعقاده قبل الانقراض مختلف فيه حجة عندنا وليس بحجة عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه والعلة الطردية حجة عنده لاعندنا والاستحسان وهو القياس الخفى حجة عندنا لاعند البعض وكالاستصحاب والتعليل بالنفى والاحتجاج بتعارض الاشباه.

٩) قوله وادلة المقلد لايخفى ان البحث عن احوال ادلة المقلد انما يكون من اصول الفقه اذا اريد بالتوصل ما يعم المقلد واريد بالفقه العلم بالاحكام مطلقا من غير التقييد بانه من الادلة الاربعة اوغيرها وحيث لم يذكر فى هذا الكتاب احوال ادلة المقلد لايناسب ذكرها ههنا.

١٠) قوله وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل اه والاظهر ان يقال مما يتعلق بالاربعة ما له مدخل اه ووجهه ظاهر.

ونحوه

١) قوله ونحوه وهو مذكور فى قولنا فيما سبق ومسائل الراوى الى قولنا والاجتهاد والظاهر ان البحث عن مخاطبة الكفار بالشرائع مما له مدخل فى الاثبات اذ له مدخل فى اعتبار العموم والخصوص فى النصوص. ٢) قوله وهى كونها مثبتة للاحكام قال المصنف فى الباب الثانى من الركن الاول وهو فى الكتاب ان موجب الامر الاباحة عند بعضهم والندب عند بعضهم والوجوب عند الاكثر وايضا قال فى اول هذا الباب اللفظ المفيد للحكم الشرعى اما خبرا وانشاء واخبار الشرع اكد لانه اول على الوجود وقال فى هذا الباب فى فصل النهى ان النهى عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر يقتضى القبح لعينه اتفاقا والقبيح لعينه باطل والنهى عن الشرعيات كالصوم والبيع يقتضى القبح بغيره ولاشك ان الحرمة لازمة للقبح شرعا فهذه المباحث صريحة فى ان الامر من الكتاب يثبت الوجوب والنهى يثبت الحرمة وقال فى التقسيم الاول فى فصل الخاص ان الخاص يوجب الحكم قطعا وقال فى فصل حكم العام ان العام عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى عليه يوجب الحكم فى كل ما يتناوله فامثال هذه المباحث صريحة فى ان الكتاب يثبت الحكم وقال فى ركن السنة والاحكام التى ذكرت فى الكتاب ثابتة ههنا فهذا فى معنى قوله ان الامر والنهى والعام والخاص من السنة ما افاده هذه الامور فى الكتاب فعلم ان كون الكتاب والسنة مثبتين لاحكام مذكور فى العلم ككون الاجماع والقياس مثبتين لها. ٣) قوله ومنها ما ليست بمبحوث عنها اى البحث عنها ليس مقصودا اصليا فى الفن. ٤) قوله ككونها عامة اللفظ وتناوله جميع الافراد له مدخل فى ثبوت الحكم فى حق الجميع. ٥) قوله اومشتركة قيل ان الاشتراك لا مدخل له فى اثبات الحكم لانه نوع يوجب الاجمال والتوقف الى البيان. ٦) قوله اوخبر واحد هذا الوصف لا مدخل له فى الاثبات بل يوجب النقصان فى الدلالة فينبغى ان يقال اوخبرا مشهورا اويقال اوخبر واحد كان مشهورا بالرواية فذلك الوصف هو والذى له مدخل فى الاثبات ٧) قوله وامثال ذلك ككونها عبارة واشارة وكونها محكما او مفسرا وكونها حقيقة او مجازا مشهورا. ٨) قوله ومنها ماليس كذلك كقواعد القراءة وكون الآية مكية اومدنية وكون الحديث قدسيا اوغيره وكون النص واردا فى الرحمة والعذاب وكقواعد

الصرف والنحو وكون اللفظ صحيحا اومعتلا وكونه معربا اومبنيا منصرفا اوغير منصرف وكقواعد علم المعانى من كون اللفظ فصيحا اولا بليغا اولا.

ونحوه[1] واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام : منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى[2] كونها مثبتة للاحكام ومنها[3] ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها[4] عامة اومشتركة[5] اوخبر واحد[6] وامثال[7] ذلك ومنها ماليس[8] كذلك ككونها ثلاثيا اورباعيا قديما اوحادثا اوغيرها * فالقسم الاوّل[9] يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم * والقسم الثانى يقع اوصافا[10] وقيودا لموضوع[11] تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع[12] موضوعا لتلك القضايا كقولنا[13] العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا : الاوّل ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة * والثانى ما يكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ اوبفعل الصبى ونحوه[14] * والثالث[15] ما لا يكون كذلك فالاوّل[16] يكون محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم * والثانى[17] اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا * وقد يقع موضوعا ومحمولا كقولنا[18] الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت[19] بالقياس ونحو زكوة الصبى عبادة واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل[20] عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق[21]

قوله واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التى لاتكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ماهى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية اوفعلية ثلاثية مفرداته اورباعية معربة اومبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات والثبوت فلا بحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته.

٩) قوله فالقسم الاول الخ فان قلت ان القسم الاول واحد وهو الكون مثبتا فامعنى الجمع فى قوله يقع محمولات قلنا ان الاثبات يتناول المتعدد من الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة قيل ان القسم الاول لا يلزم ان يكون محمولا كما يقال ان هذا الحكم ثابت لانه حكم كان القياس مثبتا له فهو ثابت فالكبرى من مسائل ان هذا العلم على ما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه والاثبات ليس محمولا فيها بل هو من القيود.
١٠) قوله اوصافا وقيودا والقيد يجوز ان لا يكون وصفا كما يقال الحديث يوجب العلم القطعى اذا كان خبرا مشهورا والعلم الظنى اذا كان خبرا واحدا. ١١) قوله لموضوع اه قد يتعلق القيود فى اللفظ بالمحمول ولكنه فى المعنى قيد للموضوع كالمثال المذكور كانه قيل الحديث الذى هو خبر مشهور يوجب القطع كقولنا الخبر الذى برواية والاوفق بقوله اوخبر واحد ان يقال النص الذى هو خبر واحد اه. ١٢) قوله وقد يقع موضوعا والاوفق لما تقدم لفظ الجمع. ١٣) قوله كقولنا العام الخ الاولى ان يقال عموم اللفظ يوجب عموم الحكم قطعا لان المثال للقسم الثانى انه هو لعموم دون الموصوف به.
١٤) قوله ونحوه عطف على الصبى والضمير له فنحو الصبى والمجنون والرقيق والمعتوه والسفه الى غير ذلك من الموصوفين بالعوارض السماوية والمكتسبة او عطف على متعلقا والضمير له اى ككونه عبادة اوعقوبة ومؤنة الى غير ذلك وككونه حكما بالعلية والسببية والشرطية والعلامية. ١٥) قوله والثالث مالا يكون اى لا يكون مبحوثا عنه ولا ما له مدخل فى لحوقه هو مبحوث ككونه بديهيا او نظريا ثبوتيا او سلبيا موجودا او معدوما قديما اوحادثا جوهرا اوعرضا. ١٦) قوله فالاول يكون محمولا اه الظاهر ان الحصر كما يفهم من تعريف المسند اليه بلام الجنس غير مستقيم لان قولنا ثبوت العرض بالدليل القطعى وثبوت الواجب بالدليل الظنى وكذلك قولنا ثبوت الحرام بالقطعى ثبوت المكروه بالظنى من مسائل هذا العلم فى قسم الاحكام وليس الثبوت الذى من العوارض الذاتية للاحكام مبحوث عنه فى علم الاصول محمولا فيه بل هو موضوع فيه. ١٧) قوله والثانى اوصافا اه فان قلت هذا من باب العطف على معمولى العاملين المختلفين بعاطف واحد من غير ان يتقرر المجرور وذلك غير جائز قلنا ان الثانى ليس عطفا على الاول بل على المستتر العائد اليه من غير تأكيده بالمنفصل لوجود الفصل بالخبر فتحرير الكلام هكذا فالاول يكون هو والثانى محمولا واوصافا على ان النشرين على ترتيب اللفين. ١٨) قوله كقولنا الحكم المتعلق اما الامثلة نشر على ترتيب اللف. ١٩) قوله لا يثبت بالقياس وكذلك العقوبة لا يثبت بخبر الواحد لما فيه شبهة من جهة الراوى وما تندرئ بالشبهة لا يثبت لما فيه شبهة. ٢٠) قوله فبمعزل العزال فصل الشى وقطعه عن شى كذا فى كنز اللغات فالمعزل اما مصدر ميمى فالباء للالصاق ولصوق الشى بالعزل ان يقع عليه فعل العزل فيكون معزولا واما اسم مكان فالباء مثلها فى نحو جلست بالمسجد فى افادة الظرفية متعلقة بالفعل المقدر من جنسه اى بمعزل يعزل عن هذا العلم ويجعل فيه لان الاسم اسم الزمان والمكان والآلة ليس بعمل على ما قالوا فكما ان المعزل يطلق على محل وقع فيه العزل كذلك يطلق على مكان يجعل فيه المعزول بعد العزول والمعزول والمراد المعنى الثانى ومعنى الكون بالمعزول انه لا يكون موضوعا ولا محمولا ولا قيدا فى احدهما فى شى من مسائل الاصول ٢١) قوله ويلحق به اه العطف اما على قوله يبحث فالتعريف المذكور بعلم الاصول كما يقتضى ان يبحث فيه عن الادلة كذلك يقتضى ان يبحث عن الاحكام فكل من طائفتى المباحث يتوصل به الى الفقه وما على ان التعريف غير ملحوظ ههنا فالمعطوف عليه فى الحقيقة كون التعريف مقتضيا للبحث عن الادلة فحينئذ يكون الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجعا الى ما يرجع اليه المجرور فى قوله فيبحث فيه فبحاحث الاحكام وما يتعلق بها خارجة عن علم الاصول [illegible] موضوع تلك المباحث وهو الاحكام وما يتعلق بها.

به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اى عن[2] احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم[3] ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث[4] الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام * والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول[5] الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسائل[6] قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع[7] المنطق التصورات والتصديقات من حيث[8] انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد[9] مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو[10] الاحتمال الاول

قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد اورسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس اوفصل اوخاصة فتركب منها حد اورسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية اوعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخلا في الايصال * وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لايحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والافلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التى يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لايقتضى الاصالة والاستقلال .

١) قوله وعما يتعلق به كل من الضميرين يصلح ان يرجع الى الحكم او الموصول فالكل من الحكم والحاكم والمحكوم به وعليه تعلق بالآخر .
٢) قوله اى عن احوال اه لاحاجة الى ذلك التقدير اذ ليس في البحث معنى يأبى الاضافة الى ذوى الاحوال ويقتضى الاضافة الى الاحوال فهو في اللغة التفتيش وفي الاصطلاح اثبات النسبة الثبوتية او السلبية بالدليل او التنبيه ونسبة الكل على السواء .
٣) قوله واعلم ان قوله يجوز ان يرجع الضمير الى فخر الاسلام على ان هذه العبارة منقولة عن اصوله
٤) قوله بعد مباحث الادلة لان العلم بالمدلول بعد العلم بالدليل ولان الدليل خطاب الله تعالى عليه والحكم اثره ولان الكتاب نزل اولا ثم بعد التبليغ ثبت الحكم .
٥) قوله فان اصول الفقه اه يعنى ان اللفظ بحسب اللغة انما يجرى على الادلة الاربعة دون الاحكام فالاصطلاح المناسب لذلك ان يكون اللفظ بمعنى العلم الباحث عن احوال الادلة المذكورة على انها تسمية العلم باسم موضوعه واما اذا كان بمعنى العلم الباحث عن احوال الادلة والاحكام فليس بهذه المثابة وان كان من تسمية العلم باسم جزء موضوعه فان قيل كما ان اللفظ يجرى بحسب اللغة على الادلة كذلك يجرى على المسائل المتعلقة بالاحكام فانها امر يتوصل بها الى الفقه فكانت اصول الفقه قلنا نعم لكن كذلك يطلق باعتبار اللغة على المسائل الباحثة عن الادلة فالمناسبة باعتبار كل من المسائل وموضوعها في صورة يكون اللفظ اصطلاحا في العلم الباحث عن الادلة ولا كذلك اذا كان اصطلاحا في العلم الباحث عن مجموع الادلة والاحكام .
٦) قوله مسائل قليلة اراد القلة الاضافية اى قليلة بالنسبة الى مسائل ادلتها لكنها كثيرة في نفسها حتى يصح اطلاق جمع الكثرة عليها كلفظ المسائل واللواحق .
٧) قوله موضوع المنطق التصورات لعل المراد بالتصورات المتصورات وبالتصديقات المصدق بها والا فالبحث في المنطق عن الكليات الخمسة وما يتركب منها من التعريفات وعن القضايا وما يلتئم منها من الحجج والاقيسة وكل ذلك معلومات وليست بعلم وذكر التصديقات على سبيل الاستطراد اذ لا يقابل ذكر الماهيات الا التصورات والنسبة باعتبار ان البحث عن التصورات بطريق الاصالة من حيث انها مفيدة وعن الماهيات بطريق التبعية من حيث انها مفادة والبحث الاول كثير والثانى قليل .
٨) قوله من حيث انها موصلة الضمير الى التصورات والتصديقات بارادة المعنى الحقيقى على وجه الاستخدام ويجوز ان يكون الاسناد الايصال الى الضمير مجازا عقليا من توصيف المعلوم بحال العلم. ٩) قوله لم يعد مباحث الحكم وذلك على وجوه الاول انه لم تذكر اصلا والثانى انه ذكرت لافادة انها ليست من الاصول والثالث انه ذكرت مع السكوت عن انها من الاصول اولا واختيار المص هو الوجه الثالث. ١٠) قوله هو الاحتمال الاول وهو ان موضوع علم الاصول الادلة والاحكام والمراد بالالحاق التأخير دون الذكر على سبيل التبعية بان كان مباحث الاحكام خارجة عن الاصول.

وقوله وهو الحكم فان[1] اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد[2] بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت[3] علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض[4] لا كالقياس مثلاً[5] لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما[6] قيل ان القياس مظهر لامثبت فيكون[7] المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش[8] فى ذلك بان اللفظ الواحد لايراد به المعنى الحقيقى والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات[9] العلم لنا او غلبة[10] الظن لنا.

قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لاحاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ اوانتفائه غاية ما فى الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم اوالراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا لايتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل مايفيد نفس الثبوت كما هوشأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه.

١) قوله فان اريد بالحكم الخ ظاهر هذا الكلام يدل على الفرق بين الخطاب واثره لقدم الاول دون الثانى وثبوت نفس الثانى بالادلة وعلم الاول دون نفسه وذلك غير سديد فان الوجوب اوالحرمة وهوالاثر لازم للايجاب اوالتحريم وهوالخطاب غير منفك عنه فيلزم من قدم الخطاب قدم الاثر ومن حدوث الاثر حدوث الخطاب وايضا كما يثبت بالادلة العلم بالخطاب كذلك يثبت بها العلم بالاثر وكما يمتنع ثبوت نفس الخطاب بها يمتنع ثبوت نفس الاثر بها.

٢) قوله فالمراد بثبوته اه معناه ان كون الخطاب قديما يأبى ان يثبت نفسه بادلة الاربعة لايقال ان الكتاب قديم فانه كلام الله تعالى عز وجل ذكره وثبوت القديم يجوز ان يكون قديما كما ان ثبوت صفات الله تعالى بذاته وهوقديم بالذات والصفات لانا نقول ان الدليل لنا انما هو الكلام اللفظى الذى يتركب من الحروف والحركات والسكنات التى ينعدم المتقدم منهما عند وجود المتأخر فلا شك فى حدوثه وانما القديم هوالكلام النفسى وايضا المعنى ان القديم يأبى ان يثبت بمجموع الاربعة وجواز الثبوت بالبعض لايستلزم جواز الثبوت بالمجموع.

٣) قوله ثبوت علمنا اراد بالعلم الاعتقاد مطلقا وان لم يصل الى حد اليقين فيتناول غلبة الظن وهى الثابت بالقياس دون التعيين

٤) قوله وبالبعض لا ولو اريد انه لا يصح ثبوت العلم بالحكم بالقياس فلو اريد بالعلم مطلق الاعتقاد وان كان ظنيا فليس الامر كذلك ولو اريد بالعلم القطعى يعم انه لا يثبت بالقياس ولكن المراد بما قيل ان اثر الخطاب يثبت بالادلة ان الاعتقاد بالاثر وان كان ظنيا يثبت بها ولو اريد انه لايصح ثبوت نفس الامر بالقياس لانه قديم والقياس حادث ولا اختصاص لذلك بالقياس اذ السنة والاجماع ايضا ليسا بقدمين فلا يتصور فيهما اثبات القدم.

٥) قوله مثلا اشارة الى ان مثل الوجوب والحرمة لا يثبت بغير القياس ايضا كالجزء الذى دون المشهور وكالعام المخصوص البعض من الكتاب اوالسنة المشهورة.

٦) قوله كما قيل اه هذا القول انما يوافق ماقال فى احد الجزئين وهو نفى الاثبات دون الجزء الآخر وهوالاظهار فهذا غير اثبات غلبة الظن اذ الاظهار قد يكون افادة اليقين كبيان المجمل واثبات غلبة الظن قد يكون مع الخفاء كما فى الاستحسان ثم هذا القول لايجرى فى خبر الواحد ماقيل اذ ماقيل ان خبر الواحد مظهر لامثبت.

٧) قوله فيكون المراد بالاثبات الخ والاظهر ان يقول فيكون المراد بالثبوت لان المذكور فى قوله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة انما هوالثبوت دون الاثبات وايضا الاظهر ان يقول المراد بالحكم غلبة الظن به لان هذا المعنى انما هو مراد به لا بلفظ الاثبات فانه باق فى معناه اذ افسدنا اثبات الحكم باثبات غلبة الظن.

٨) قوله وان نوقش اه اذا قيل ما ثبت بهذه الادلة واريد فى البعض من الادلة كالمحكم من النص ما ثبت نفسه وفى البعض الآخر ماثبت غلبة الظن به فلذلك امابان يراد بالضمير اولا نفس مايعود اليه وثانيا غلبة الظن به واما بان يراد به نفس فى الصورتين وتعذر غلبة الظن فى الصورة الثانية واما بان يكون الاسناد فى الاولى اسناد الى ما هو له وفى الثانية اسناد الى غير ما هو له فالجمع بين الحقيقة والمجاز فى اللفظ الواحد انما هو على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فلا جمع فيه بينهما واما الوجه الثالث فالجمع بينهما فى الاسناد دون اللفظ.

٩) قوله اثبات العلم وهو اعم من اليقين كما فى غير القياس ومن الظن كما هو فيه.

١٠) قوله اوغلبة الظن بمعنى ماهو فوق مرتبة ...

واعلم انى لما وقعت[1] فى مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التى لايستغنى[2] المحصل عنها وان كان لايليق بهذا الفن * منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر[3] من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها[4] وهذا[5] غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان[6] كان اضافة شئ الى آخر كما ان فى اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفى المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور اوتصديق الى تصور اوتصديق وقد يكون[7] بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين

قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث فى الموضوع اوردها مخالفا للجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم فى هذا المقام الاوّل ان الطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه فى العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاوّل امايكون العوارض التى لهادخل فى المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لهادخل فى ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة اوعقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا * واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك اوكان اضافة لكن لادخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور اوتصديق الى تصور اوتصديق ولادخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه فى ذلك على ماقرره المصنف فيما سبق فالموضوع لايكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك * وانما يلزم ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات اوفى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين اواكثر وكذا التصور والتصديق فى المنطق .

وان

اومسائل الادلة فقط ومسائل الاحكام مذكورة على انها من التوابع واللواحق.

٢) قوله التى لايستغنى صفة للمباحث اوالبعض لانه فى معنى الجمع.

٣) قوله قد يكون له اكثره يعنى ان الا كثر ان يكون موضوعات العلوم واحدوالمراد الواحد النوعى وهو المفهوم الكلى المتناول لكثرة كالموصل الى العلم فى المنطق وكالعلم العربية فى النحو وفعل العباد فى الفقه اذ لا شيء من موضوعات العلوم واحدا شخصيا فالاكثر من الواحد ان يكون جملة مايبحث عن احواله ملحوظ فى ضمن المفهومين الكليتين اوالمفهومات الكلية.

٤) قوله ونحوها كالاغذية والاماكن والازمان والماء والهواء والسن والخراج الى غير ذلك

٥) قوله وهذا غير صحيح اى ما ذكره القوم من حيث انه مطلق وغير مقيد وماذكره المصنف رحمه الله تعالى غير صحيح حيث يدل على جواز تعدد الموضوع وان لم يكن المبحوث عنه اضافة واحد من المتعدد الى الآخر منه اوعلى تقدير ان يكون المبحوث عنه الاضافة وان لم يكن ماله مدخل فى المبحوث عنه ناشئا عن احد المضافين وفى التلويح اشارة الى ان معنى اطلاق الكثرة حيث يتناول مافوق الاثنين غير صحيح وفيه نظر لان المبحوث عنه فى العلم قد يكون اضافة بين اكثر من شيئين كصحة بدن الآدمى بنوع مخصوص من الدواء فى كبر السن اوالصغر فى مكان كذا فى زمان كذا ويكون لعوارض كل من ذلك مدخل فى مبحوث عنه كما فى المثال المذكور فيكون كل من هذه الامور موضوعا فالظاهر ان بعد وجود الشرائط المذكورة لايكون فرق بين الاثنين والاكثر.

٦) قوله ان كان اضافة شيء اى ان كان صفة اضافية للشيء يحصل له بالقياس الى آخر اذ المعنى ان كان سببا لاضافة شيء الى آخر والمراد صفة تصدر عن شيء يتعلق بشيء آخر كاثبات الدليل للحكم فهو سبب لصحة ان يقول هذا دليل الحكم وكذا الايصال الحد الى تصور المحدود وسبب لصحة ان يقول هذا حد لهذا المحدود .

٧) قوله وقد يكون بعض العوارض عطف على قوله ان كان اضافة الخ فالمعطوف عليه وان كان ماضيا لفظا لكنه مضارع معنى فيحسن العطف بوجود التناسب فذلك كالاثبات فى علم الاصول فمن العوارض التى لها مدخل فى الاثبات ان يكون التعليل فاله اصل فى الشرع وهو ناش من الدليل اى القياس ومنها ان لايكون الحكم من العقوبات وهو ناش من الحكم فكل من الدليل والحكم موضوع فى الاصول وكذلك الايصال فى المنطق فبعض عوارض المحدود كالاشتمال على جميع الذاتيات له مدخل فى الايصال الى كنه الحقيقة وكذلك بعض عوارض الماهية ككونه موجودا له مدخل فى ذلك اذ المعدوم ليس له حقيقة على ما قالوا .

١) قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ اللام فى الاضافة للعهد اى اضافة كانت لعوارض كل من المضافين مدخل فيها فاذا لم يكن المبحوث عنه تلك الاضافة فاما ان لا يكون اضافة اصلا او يكون اضافة لا يكون لعوارض احد الطرفين مدخل فيها فاما ان يكون بعوارض الطرف الاخر مدخل اولا يكون فما لا يكون المبحوث عنه اضافة الى آخر اصلا قيل كعلم النحو فان المبحوث عنه فيه احوال اوآخر الكلمة من الاعراب والبناء وانواعها وهذا ليس باضافة شيء الى شيء فانه ليس الاعراب فعلا يصدر من الكلمة ويتعلق بشيء آخر وقيل كعلم الفقه الباحث عن احوال المتعلقة بالافعال من الوجوب والحرمة والصحة والفسا والى غير ذلك وقيل كعلم المعانى الباحث عن فصاحة الكلام و بلاغته يرد على الاول ان الاعراب اثر العامل المتعلق بالمعمول فكان كالاثبات فى الاصول فموضوع النحو العوامل والمعمولات وعلى الثانى ان وجوب الطهارة اثر لارادة الصلوة مثلا ووجوب الصلوة اثر للوقت وكذا الصوم ووجوب الزكوة اثر للنصاب ووجوب الحج اثر البيت اوالاستطاعة وصحة البيع اثر الملك البائع وفعلة الخالى عن الشرائط الفاسدة اثر عدم شيء من ذلك هلم جرا وكل حكم من الاحكام اثر بشيء يتعلق باخر فالمبحوث عنه فى الاصول فالموضوع فى الفقه مجموع المؤثر وما يتعلق به الاثر من الافعال وعلى الثالث ان البلاغة عبارة عن الهيئة المخصوصة المتعلقة بالكلام يقتضيها المقام والحال فهو ايضاً كالاثبات فموضوع علم المعانى مجموع الاحوال والتراكيب والعبارات واما القسم الثانى وهو ما يكون اضافة يكون بعوارض احد الطرفين واما له مدخل فيها دون الطرف الآخر والقسم الثالث وهو ما يكون اضافة لا يكون بعوارض شيء من الطرفين فيها مدخل فلا يكاد ان يوجد لهما مثال بل يمكن الاستدلال على بطلانهما فبقى الاضافة المذكورة عبارة عن اثر احد الطرفين المتعلق بالطرف فنسبة الاثر فى حد ذاته الى ذلك المؤثر وغيره سواء فلو لم يكن فى ذلك المؤثر ما يقتضى وجوده اولم يكن فى غيره ما يقتضى عدمه يلزم الترجيح بلا مرجح وكذلك الكلام فى تعلق الاثر فى الطرف الآخر فهذا ان المقتضيان فى الطرفين احوالهما العارضة لهما التى لها مدخل فى تلك الاضافة

وان[1] لم يكن المبحوث عنه الاضافة لايكون موضوع العلم الواحد اشياء[2] كثيرة لان اتحاد[3] العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف[4] الموضوع يوجب اختلاف العلم وان[5] اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما[6] اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه[7] ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية فى الموضوعات وله[8] معنيان احدهما[9] ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض التى تلحقه من حيث انه موجود.

قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر اوعرض اوجسم اومجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم

٢) قوله اشياء كثيرة اراد بالجمع ما فوق الواحد فيلزم نفى التعدد رأسا.

٣) قوله لان اتحاد العلم اه اراد باتحاد العلم كونه شيئاً واحداً غير متعدد وباختلاف تعدده من ذكر احد المتلازمين وارادة الآخر واراد باتحاد المسائل واختلافها المجانسة وعدمها وهى باتحاد الموضوع نوعا فيكون موضوعات الكل داخلة تحت مفهوم واحد فجميع من المسائل انما يكون علما واحدا عند اتحاد الموضوع فلو تعدد الموضوع يتعدد العلم بحسبه.

٤) قوله فاختلاف الموضوع اه لابد من تخصيصه لما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة فيها لعوارض كل من الطرفين لانه قد حكم المصنف رحمه الله تعالى عليه باتحاد العلم عند ذلك ثم اورد ههنا فى التلويح اعتراض هو انه لو اريد باختلاف المسائل مجرد التعدد والتكثر فذلك لا يوجب اختلاف العلوم فكل علم واحد يتعدد مسائله ولو اريد عدم تناسبها فتكثر الموضوعات لا يوجب عدم التناسب بين المسائل وبما ذكرنا ظهر ان المراد باختلاف المسائل عدم المجانسة باتحاد الموضوع الذى لازم لاختلاف الموضوع وتعدده مستلزم لاختلاف العلوم قطعا يندفع ذلك الايراد وما قال ان مسائل الهندسية مختلفة باختلاف الموضوعات وهى الخط والسطح والجسم التعليمى مع ان المجموع علم واحد فنقول فى جوابه ان موضوع علم الهندسة المقدار والامور الثلثة من اقسامه كما ان موضوع علم الاصول الدليل الشرعى والامور الاربعة انواعه.

٥) قوله وان اريد بالعلم الواحد اى لو اريد نقض القاعدة المذكورة بان يقول المراد بالعلم الواحد الذى فرض له موضوعات متعددة ما وقع الاصطلاح على كونه واحدا وذلك جائز اذ لا مناقشة فى الاصطلاحات فيجوز تعدد الموضوع فنقول فى الجواب ان هذا الاصطلاح امر جديد فلا اعتبار له الى حيث ينتقض به القاعدة المقررة عند الحكماء اذ لو اعتبر مثل ذلك فلكل احد ان يصطلح مثل ذلك فيلزم الانتقاض بقوله كل رجل هف. ٦) قوله وما اوردوا لا يخفى ان هذا النظر مسلم عند المصنف رحمه الله تعالى عليه داخل فى ضابطة جواز تعدد الموضوع عنده لان المبحوث عنه فى علم الطب تأثير الادوية فى بدن الانسان بافادة الصحة والفساد فالتأثير المذكور اضافة بينهما لعوارض كل منهما مدخل فيه فظاهر ان كل بدن الانسان لا يصح باندفاع مرض اللاحق بسبب كثرة البردة بهذا الدواء الحار بل انما يصح ما لحقه هذه العارضة وما غلب عليه الحرارة لا يصح به بل يفسد وظاهر ان الادوية الباردة لا ينفع المرض المذكور فقد ثبت مدخل بعض عوارض كل من الطرفين فى المبحوث عنه فالتأثير المذكور فى الطب كالاثبات فى الاصول فكما ان موضوع الاصول الادلة والاحكام فكذلك موضوع الطب الادوية والابدان بلا تفاوت فما يعرض للجواب من ذلك بعد تسليم خروجه عن الضابطة المذكورة. ٧) قوله فجوابه ان البحث اه ويمكن التقرير بوجه آخر فيقول ان البحث عن الابدان انما هو من حيث الادوية ينفع بعضها ويضر البعض يصلح بعضها ويفسد البعض ويمكن اجراء كلا التقريرين فى الادلة والاحكام وهو ظاهر فينبغى ان يكون موضوع الاصول ايضا اما الاحكام اوالادلة دون المجموع هف. ٨) قوله وله معنيان الضمير للذكر والا فالظاهر ان يكون للحيثية فينبغى ان يقول ولها معنيان ثم الظاهر ان يكون الحصر مبنياً على الاصطلاح والا فيجوز ان يكون الحيثية علة للموضوع اوشرطا لها اوعارضة للعوارض المبحوث عنها لان اللفظ يدل على المدخل ولكل من هذه الامور مدخل فى الموضوعية. ٩) قوله احدهما ان الشيء اه وهذا النظر ما قال المنطقيون ان الموضوع المشروط بشرط الوصف مجموع ذات الموضوع ووصفه حتى ان ضرورة الثبوت اوالسلب انما هى بالنظر الى المجموع فيصدق بهذا الاعتبار كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا واما اذا نسب الضرورة الى الذات فقط فيكذب.

كالوحدة[1] والكثرة ونحوهما[2] ولايبحث[3] فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع مايبحث عن اعراضه لا[4]مايبحث عنه اوعن اجزائه[5] وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه[6] يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لاالاوّل اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلوكان المراد هو الاوّل يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولايبحث عن الحيثيتين والواقع[7] خلاف ذلك*

كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاوّل جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لوكانت جزأ من الموضوع كما فى القسم الاوّل لماصح ان يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لايبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لانسلم انها فى الاوّل جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلت الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع على ماهو ظاهر كلام القوم لابيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لايكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان مابه يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض ممايعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة

١) قوله كالوحدة والكثرة قيل قد يجريان فى المعدومات والجواب بان الوجود اعم من الوجود الخارجى والذهنى غير حاسم للشبهة اذا لمعدومات من غير اعتبار وجودها فى الذهن فى حد ذاتها يجرى فيها الوحدة والكثرة. ٢) قوله ونحوهما كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتجرد واللاتجرد والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية الى غير ذلك. ٣) قوله ولايبحث فيه عن تلك الحيثية قيل فكيف ما فى يبحث علم الكلام عن الوجود وقد اعتبر الوجود داخلا فى الموضوع على ماقال المصنف رحمه الله تعالى ويمكن الجواب بان مسائل الكلام طائفتان مباحث الوجود والعدم فذات الموجود من غير ملاحظة وصف الوجود معه موضوع فى تلك المباحث ومباحث الوحدة والكثرة وغيرهما من عوارض الوجود فذلك الوجود مع وصف الوجود موضوع فيها مع الوجود اعتبار انه مبحوث عنه وانه داخل فى وصف الموضوع فباعتبار الاول غير داخل وباعتبار الثانى غير مبحوث عنه لكن يلزم حينئذ ان يكون موضوع الكلام متعددا الجزء وهو ذات الموجود والكل وهو مجموع الذات والوصف لكن لما لم يكن انفصال وغيرية بين الكل والجزء لم يعد ذلك من التعدد فى العرف الاترى ان موضوع المنطق الموصل الى العلم بغير الحاصل قيل ذلك الايصال وكثير من مباحثه راجعة الى الاجزاء كالكليات الخمس والقضايا والموضوع فيها الاجزاء وبعض المباحث راجعة الى الكل وهو المعرف والحجة فقالوا ان الموضوع فى المنطق هو الموصل ولم يقولوا انه الموصل واجزائه لعدم الاعتداد بمغايرة الكل والجزء ٤) قوله لامايبحث عنه الخ لو اريد ان البحث عن الشئ اوعن اجزائه ينافى موضوعية ذلك الشئ فليس الامر كذلك لان التعريف الموضوع انه مايبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية اذ لم يذكر فى التعريف انه لايبحث عنه اوعن اجزائه وايضا لم يذكر فيه ما يستلزم ذلك ولو اريد ان البحث عن الشئ اوعن اجزائه غير لازم فى موضوعيته فلا يثبت المطلوب انا لو بحثنا عن الموضوع اوجزئه واثبتنا احدهما للغير فهذا فى المعنى اثبات ثبوت احدهما للغير فمرجع البحث البحث عن عوارضه الذاتية وقد يستدل على ذلك بوجه آخر فيقال ان جزء الموضوع لايكون مبحوثا عنه لان الموضوع مايحكم بثبوت الغير له بشرط ان يكون هذا الغير خارجا عنه عارضا له والمبحوث عنه مايحكم بثبوت الغير بشرط ان يكون الغير بحيث يكون هذا الامر الثابت له خارجا عنه عارضا له فلوكان الموضوع اوجزئه مبحوثا عنه يلزم كون الشئ اوجزئه خارجا عنه هف لايقال فليكونا مبحوثا عنهما بالقياس الى موضوع آخر لانا نقول الكلام فى موضوع ليس للعلم موضوع آخر غيره فوجود موضوع آخر خلاف الفرض. ٥) قوله اوعن اجزائه اراد الجزء الموضوع ماله مدخل فى الموضوعية بان يكون عروض الاحوال المثبتة له باعتباره. ٦) قوله فانه يمكن ان يكون اه وذلك كما ان للانسان امراضاً باعتبار اصل البنيت وعدم العظام والاعصاب والعروق واحوالا باعتبار الصحة والمرض وقوة البدن وضعفه واوصافاً باعتبار محاسن الاخلاق وقبائحها واحكاماً باعتبار صحة الاعمال اوفسادها ووجوبها وحرمتها فباعتبار النوع الاول موضوع علم اثر شبح وباعتبار الانسان الصنف الثانى موضوع علم الطب وباعتبار الثالث موضوع علم التصوف وباعتبار الرابع موضوع علم الفقه . ٧) قوله والواقع خلافه ذلك المخالفة على وجهين ماهو باعتبار كل واحد من الجزئين وماهو باعتبار احد الجزئين فعلى الاول لابد ان يبحث فيهما عن الحيثيتين ولا يبحث عن العوارض اللاحقة لاجلهما وعلى الثانى لابد من احد الامرين اما البحث عنهما واما عدم البحث عن العوارض بسببهما واما كان عدم البحث عن تلك العوارض فى حيز المنع كان ارادة المعنى الثانى اولى ثم قد ذكر فى التلويح ههنا اعتراض وهو ان الحيثية المذكورة فى الموضوع ومنها قد لايكون من الاعراض المبحوث عنهما وقد يكون منها والمص جعل الاولى جزء من الموضوع والثانية بيانا للاعراض المبحوث عنها ولقائل ان يقول لانم ان الاولى جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى يلحقه من تلك الحيثية والقسم الثانى ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان الاعراض المبحوث عنها فنقول ليس فى كلام المصنف ما يدل عن ان القسم الاول جزء الموضوع والثانى بيان المبحوث عنه بل معناه الصريح ان اللفظ قد يقصد به المعنى الاول وقد يقصد به المعنى الثانى ولو سلم فمقصوده من الجزئية ان يكون لها مدخل فى عروض الاحوال المبحوث عنها فلا معنى لمنع ذلك بعد تسليم القيدية بهذا المعنى اذ النزاع انما هو فى اللفظ فانهم يسمونه قيدا فالمصنف رحمه الله تعالى جزأ ومعناهما واحد وايضا لاوجه لمنع الثانى ان بيان المبحوث عنه بعد تسليم انه قيد للموضوع لان معنى القيدية احد الامرين المدخل فى عروض المبحوث عنه فيه للموضوع وبيان المبحوث عنه لاسبيل الى الاول والا فيكون لعروض المبحوث عنه للموضوع مدخل فى نفسه فهل هذا توقف الشئ على نفسه فيلزم الامر الثانى .

ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لايكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا.

قوله ومنها ان المشهور* المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه* اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض انواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان عامين متشاركين فى الموضوع متمايزين فى المحمول* واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والالما وقع البحث عنها فى العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث فى الهيئة عن اشكالها وفى السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التى هى اركان العالم وهى السموات ومافيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فى صنعها وتنفدها وهو من اقسام العلم الطبيعى الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابوعلى ولايخفى ان الحيثية فى الطبيعى مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت مافيه* واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوز الكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ماتحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء اواشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر فى احوال شيء وذلك فى احوال شيء آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار بان يؤخذ فى احد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيدا اويؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز* واما ثالثا فانه مامن علم الاويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلاينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء.

١) قوله ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد الخ والتحقيق ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون موضوعا للعلمين واما من الجهات المتعددة فلا بأس فى ذلك فان كلام العرب من جهة متن اللغة موضوع لعلم اللغة ومن جهة الصيغة والتغيرات فى نفس اللفظ موضوع لعلم الصرف ومن جهة الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو ومن جهة البلاغة والفصاحة موضوع لعلم المعانى ومن جهة كيفية استعمال اللفظ فى المعانى موضوع لعلم البيان ومن جهة الاشتمال على المحسنات البديعة موضوع لعلم البديع وكذلك الانسان بالاعتبارات والجهات موضوع للعلوم كما ان ايضا الاشياء المتعددة من الجهة الواحدة يكون موضوعات فى العلم الواحد كالكتاب والسنة والاجماع والقياس فى علم الاصول والجهة الجامعة الدلالة على الاحكام واثباتها وكذلك التصور والتصديق فى المنطق بجهة الايصال.

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي(١) يوصف بصفات كثيرة ولايضران يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولاشيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابدان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله من غيره واذاثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلامشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لاانها جزء الموضوع والايلزم ان لايبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم.

قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لاكثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشيء من تلك الصفات لاحقاله لجزئه لعدم الجزء له ولالمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام اويكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لايجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب اولغيره ولايجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابدان ينتهي الى مايكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبدأ فان قيل يجوزان ينتهي الى العرض الذاتي الاوّل فلايلزم تعدد الاعراض الذاتية ولوسلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاوّل ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلانسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بمايكون الغير منفصلا وماسبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر.

١) قوله فان الواحد الحقيقي وهو ما ليس له جزء ومشارك في نوعه سواء لوحظ معه الاحوال والجهات اولا واما البسيط الحقيقي سواء اريد به كل الاشخاص او بعضها مبينا.

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاوّل فى الادلة الشرعية وهى على اربعة اركان

الركن الاوّل فى الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان

قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاوّل مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس .

قوله الركن الاوّل فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلاشبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ماتوهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشائخ وان كانوا لايناقشون فى ذلك الا انه لاوجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتبة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة فى المصاحف ولاينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل

يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى ولادور لان المصحف معلوم فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا فى هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اى نوع من انواع التعريفات .

شئ منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابى رضى الله تعالى عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولاحاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولاالى تأكيد المتواتر بقولهم بلاشبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الاماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احترازعنها الاان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فى اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مأة وثلث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى الاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب فى اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ماهو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل بين دفتى المصحف مايشمل الكل والبعض الاانه ان ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولايسمى قرآنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ماليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بمانقل مجموع مانقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لاللمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الاانه لايناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لمايعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولايكون من عموم المشترك فى شئ .

فان

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد ولا القرآن فان علمائنا قالوا هو مانقل الينا الى آخره فلايخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا اوعرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عزوعلا ويطلق ايضا على مايدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اى نريد المقروء فعلى هذا لايلزم الدور وانمايلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لوعرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف فلابد من معرفة ماهية المصحف فلايمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله *

قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولايلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلابد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لامعنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لايقال فالدور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بماجمع فيه الوحى المتلو لايدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لافرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بماجمع فيه الصحايف مطلقا على ماهو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلادور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلايحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلايشتبه عليهم فلادور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى قوله بل تشخيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان اوغيره قوله يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لاتختلف الى الامر والنهى والاخبار ولاتتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تفسيره مايميزه عن المعنى القديم لايقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة.

على ان الشخصى لايحد فان الحد هو القول المعرف للشیٔ المشتمل على اجزائه وهذا لايفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة اونحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لايقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام اوزيد اوعمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصى لايحد له تأويلان احدهما انالانعنى ان القرآن شخصى بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لايقبل الحد كما ان الشخصى لايقبل الحد فكون الشخصى لايحد جعل دليلا على ان القرآن لايحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلاتحصل الابان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما انا نقول لامشاحة فى الاصطلاحات فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب

قوله على ان الشخصى لايحد لان معرفته لاتحصل الابتعيين مشخصاته بالاشارة اونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لايفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشیٔ دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لايجوز ان يحد بمايفيد معرفة الامرين لايقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لوسلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لامحالة فحينئذ لاحاجة الى سائر المقدمات ولاالى ما ذكر فى تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخصى فلم يفد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلايكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلايضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يحد بمايفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لابمايفيد تعينه وتشخصه بحيث لايمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لاغير.

قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان مايقرأ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب اوشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد اوعمرو اوغيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد اوعمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لايحد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لايقبل الحد لانه لايمكن معرفته الابالاشارة ونحوها فكذا القرآن لايقبل الحد لانه لايمكن معرفة حقيقته الابان يقرء من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لايتعدد الابتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لايقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الابالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولايخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كمايقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء

فان

فان الاعراض تنتهى بمشخصاتها الى حد لايقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لايمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد وعمرو فعنينا بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لايقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لايعرف اصلا الابان يقال هوهذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لايمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ماالسورة فلابدان يقال بعض من القرآن اونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كماعنينابالمصحف لايرد الاشكال عليه ولاعلينا ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب فى بابين الاول فى افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادة المعنى فلابدمن البحث فى افادته المعنى فنبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثانى فى افادته الحكم الشرعى فيبحث فى الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى.

قوله فان الاعراض تنتهى اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لايمكن تعددها الابتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لايمكن تعدده الابتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لايتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا. **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان اوغيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لايقال المراد مايتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانانقول وكذلك المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الاان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه.

الباب الاول لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شىء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة

قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا اوغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرط الصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقى للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا للمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل فى قفانبك من ذكرى حبيب نبك قفامن حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن الاطلاقة قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر .

بل

بـل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلوة من غير عـذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعـدم النظم لـكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة.

قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هـو المقصود لاسيما فى حالة المناجات فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لايختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة اواكثر غير مؤوّلة ولامحتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى اوزنديقا فيقتل واما الكلام فى ان ركن الشيء كيف لايكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا اوحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيـل فعلى الاوّل يلزم فى الآيـة الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القـرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ماسبق.

قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لاغير.

قوله حتى لوقرأ آية اشارة الى انه لايجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلايصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى.

قوله لـكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال صدر الاسلام ابواليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لايتضح لاحد ماقاله ابوحنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف.

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاوّل من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص و العام و المشترك كما يأتى و هذا ماقال فخر الاسلام رحمه الله الاوّل فى وجوه النظم صيغة و لغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه و خفائه و مراتبهما و هذا ماقال فخر الاسلام و الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم و انما جعلت هذا التقسيم ثالثا و اعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى و خفائه ثم فى كيفية دلالته عليه و هذا ماقال فخر الاسلام و الرابع فى وجوه الوقوف على احكام النظم.

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا فى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى و خفاؤه من اللفظ المستعمل فيه و بعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا و فخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى و خفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ و تصرف فى المعنى و الاوّل مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لو لحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاوّل عند القوم الى الخاص و العام و المشترك و المؤوّل لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد و هو الخاص او على الاشتراك بين الافراد و هو العام و ان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو المؤوّل و الا فهو المشترك و المصنف اسقط المؤوّل عن درجة الاعتبار و ادرج الجمع المنكر و بالتقسيم الثانى الى الحقيقة و المجاز و الصريح و الكناية لانه ان استعمل فى موضوعه فحقيقة و الا فمجاز و كل منهما ان ظهر مراده فصريح و ان استتر فكناية و بالتقسيم الثالث الى الظاهر و النص و المفسر و المحكم و الى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر و الا فهو النص و ان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر و ان لم يقبل فهو المحكم و ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل و الا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل و الا فهو المتشابه و بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة و بطريق الاشارة و بطريق الدلالة و بطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة و الا فاشارة و ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة و الا فهو الاقتضاء و العمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان هذا اوجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين و الاختلاف و هو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين و الاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم و هذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب و المبنى و تارة الى المعرفة و النكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبنى على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات و الاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة و مشترك من حيث انه وضع للباصرة و غيرها و كذا التقسيم الثانى

قوله و هذا ماقال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاوّل بقوله فى وجوه النظم صيغة و لغة فقيل الصيغة و اللغة مترادفان و المقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم و السامع و الاقرب ما ذكره المصنف و هو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات و السكنات و تقديم بعض الحروف على بعض و اللغة هى اللفظ الموضوع و المراد بها ههنا مادة اللفظ و جوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها و الواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة و الهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ. و عبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال النظم و جريانه فى باب البيان اى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة او فى غيره فيكون مجازا او فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى و اظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية* و عن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم اى فى طرق اظهار المعنى و مراتبه* و عن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد و المعانى اى معرفة طرق اطلاق السامع على مراد المتكلم و معانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما.

التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له

قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص *والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كاحاد المأة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالاتهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المأة مثلا انما يصلح لجزئيات المأة لا لما يتضمنها المأة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة .

والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور
يخرج اسماء العدد فان المأة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع مايصلح
له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع مايصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا
وهذا معنى قوله والافجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع مايصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت
جماعة من الرجال فعلى قول من لايقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص
والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة
على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من
المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية اووضع
للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد اوباعتبار النوع كرجل وفرس ثم
المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مؤوّلا اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة
واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤوّل وانما لم اورد المؤوّل فى
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لابد من
معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا .

قوله والافجمع منكر المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جميع
من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام
سواء كان مستغرقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع
المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على
عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل
عام مقصور على البعض بدليل العقل اوغيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على
مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين
قوله اوباعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون
نوعا منطقيا كالفرس وقد لايكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين
مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بالاحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص
ونحو ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
الخاص والعام والمشترك والمؤوّل وفسر المؤوّل بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأى واورد عليه ان المؤوّل قد لايكون من المشترك وترجحه قد لايكون بغالب الرأى
كما ذكر فى الميزان ان المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى
يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤوّلا
واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤوّل بل المؤوّل عن المشترك لانه
الذى من اقسام النظم صيغة ولغة * وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد اوالقياس اوالتأمل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه
من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة * وقيل المراد
بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد
والقياس فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان
متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ
الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى
فانه يكون تفسيرا لاتأويلا اوبقياس اوخبر واحد فانه لايكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة وكذا ان لم يكن مشتركا بل خفيا اومجملا اومشكلا فازيل خفاؤه بقطعى اوظنى.

وايضا

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود اومنكرا فنكرة[1] فهى ماوضع لشئ لابعينه عند الاطلاق[2] للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعين[3] وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع

قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ماليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ماوضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل اويقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لايصدق الاعلى صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لابالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولامعنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولامعنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولامعنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعل قوله وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كخاتم ومقتل ولايصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ مايناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولايخفى ان العلم لايكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لاغير قوله ان اريد منه المسمى بلاقيد فمطلق مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض قوله فهى ماوضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفى المعرفة والنكرة على مايشتمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ماقيل ان المعرفة ماوضع ليستعمل فى شئ بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل فى شيء لابعينه فالمعتبر فى التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولاعبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولابما عند السامع دون المتكلم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ

١) قوله فنكرة فهى علم مايفهم من ذلك التقسيم اسم لمفهوم كلى اريد به بعض افراده بدون التعين وقيل لها قسم آخر غير ذلك وهو ان يراد باللفظ نفس الماهية المساة دون فرد منها وهذا مبنى على ان رجلا مثلا مستعمل فى الماهية بدون اداة التعريف وذلك لا يكون فرق بين الرجل المعرف باللام المراد به تعريف الجنس و بين القسم الثانى من النكرة باعتبار المعنى فلو كان هذا المعنى شيئا بعينه كيف يكون رجلا بهذا المعنى نكرة ولو كان شيئا لا بعينه كيف يكون الرجل بهذا المعنى معرفة فالاقرب الى التحقيق ان النكرة منحصرة فى القسم الاول واسم كلى عند ارادة معنى النكرة ولا يكون مع اللام وعند ارادة معنى المعرفة لا يكون مجردا عليها وتسميته باسم الكلى باعتبار حاله له عند المقارنة مع اللام.

٢) قوله عند الاطلاق متعلق لقوله لا بعينه اى عدم التعين لابد ان يكون عند الاطلاق من اللفظ بان لا يفهم التعين من اللفظ واما فى الواقع فكل شيء له تعين وكذلك قوله للسامع متعلق به اى ولابد ان لايتعين عند السامع بحسب دلالة اللفظ بان لا يفهم التعين من اللفظ وان جاز ان يكون متعينا عنده فى الواقع كما اذا قيل جاءنى رجل والسامع يعرف ذلك الرجل والظاهر انه لاحاجة الى القيد الثانى بعد ما اريد المعنى المذكور فى القيد الاول يصدق التعريف جمعا ومنعا بدونه.

٣) قوله فى التعين وعدم التعين اذا وضع لفظ بازاء معنى لابد ان يتميز فى علم الواضع عن جميع الاغيار فلابد ان يتعين بوجه لا يجرى الا فيه والا فاما لا يتصور فى زمان الوضع اصلا او يتصور بوجه يعمه وغيره والاول باطل لان الوضع نسبة بين الطرفين والنسبة لا يتصور بدون الطرفين ولا يتحقق بدونهما وكذا الثانى والا فالموضوع له هو الوجه الاعم هف فذلك الوجه قد يكون عين التشخصات الخارجية كما اذا رأى طفلا فسماه بزيد وقد لايكون كما اذا سمع انه تولد لفلان ابن فسماه به قبل ان يراه فكل من المعرفة والنكرة لابد ان يتعين معناه عند الوضع بوجه ما لكن المعرفة يجوز ان يتعين بالتعين الخارجى وان لا يتعين به واما النكرة فلايجوز لان الوجه المذكور فى جانب النكرة لابد ان يجرى على المتعدد لان المسمى فيها يجرى على البدل على المتعدد فذلك الوجه الذى تصور به التعين الخارجى لا يجرى على المتعدد فنقول لو اريد بعدم الفرق فى وعدم التعين الخارجى فالفرق ظاهر ولو اريد التعين الذهنى فقوله وعدم التعين استطرادى.

١) قوله لانه اذا قيل اه ان هذا الوجه انما يقتضى عدم التقيد بقولنا للمتكلم لاالتقليد بقوله للسامع والكلام فيه والجواب انه لولم يقيد بقوله للسامع يذهب الوهم الى ان المراد لا بعينه للمتكلم فقيد به لدفع ذلك الوهم ثم قيل كما يمكن ان يكون متعينا عند المتكلم كذلك يمكن ان يكون متعينا عند السامع فبذكر قوله للسامع يخرج المثال المذكور عن تعريف النكرة فان قلت فا وجه التنكير بعد معلوميته بكل من المتكلم والسامع قلنا ان المتكلم كثيرا ما لا يعلم بحال السامع فيريد ابهام الامر واخفائه عليه فيكثر وكثيرا مايعلم بان السامع يعرفه فيريد بالتنكير تحقيره فلكمال حقارته ودنائته ليس فى رتبه ان يذكر بعينه ويستنكف عن ذكره بعينه فالصواب ان لايذكر فى التعريف قولنا للمتكلم ولاقوله للسامع ويقال النكرة وما وضع بشيء لا بافادة بعينه . ٢) قوله فعلم من هذا التقسيم اه الاشارة الى تقسيم باعتبار الوضع فيتناول التقسيم الى العام والخاص والجمع المنكر والمشترك والتقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس والتقسيم الى المطلق والمقيد والعام والمعهود والنكرة فيعلم من كل من التقاسيم الثلثة حد كل من اقسامه فانه قد انضم الى المقسم كالنظم قيود متخالفة كالوضع المتعدد للكثير والوضع الواحد للواحد اوالكثير المحصور والوضع الواحد للكثير الغير المحصور مع الاستغراق والوضع الواحد للكثير الغير المحصور بدون الاستغراق يحصل من المقسم مع كل منها مفهوم قسم وهو حده والمقسم جنسه والقيد فصله فهذا الكلام يدل على ان حد النكرة هو مايستنبط من التقسيم الثالث وهو انها اسم جنس اوصفة اريد به بعض الافراد المسمى منكرا فاذا اريد بهما نفس الماهية لايكونان نكرتين قطعا. ٣) قوله وعلم ان المطلق اه هذا معلوم فى مجموع حدى الخاص والمطلق.

لانه[1] اذا قيل جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم[2] من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم[3] ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل[4] قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لايتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان[5] بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها[6] لامثل قولنا جرت[7] العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لاتنافى بين العام والمشترك لكن[8] بين العام والخاص تناف اذ[9] لايمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر[10] هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا*

قوله واعلم انه يجب الى آخره يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثيرة ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد اولكثير محصور فاللفظ الواحد لايكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لاتجتمعان فى لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر *

فصل

٤) قوله فى كل قسم من هذه الاقسام الظاهر ان الاشارة الى جميع الاقسام التى فى التقاسيم الثلثة فنقول ان الاقسام فى التقسيم الثانى وهو التقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس لا يجب فيها اعتبار الحيثية لانها متباينة تباينا كليا كالواجب والجوهر والعرض فى تقسيم الموجود فلا معنى لدفع توهم تناف بذكر الحيثية نعم ان الاقسام الثلثة الآخرة فى التقسيم الثالث لايكون منافية للقسم الثانى فيه وهو المقيد وكذلك الاقسام فى التقسيم الاول وايضا يرد على هذا الكلام ان اعتبار الحيثية انما يجب فى كل قسم منها اذا كان كل قسم قسيم بحيث قد يجتمع مع مايقابله فى تقسيمه وليس الامر كذلك فالقسم الاول فى التقسيم الثالث ليس بهذه الحيثية فانه يباين كلا من الاربعة الباقية فلا يصح الجواب بان يقال المراد الاقسام فى التقسيم الاول اذ يأبى ذلك قوله فيما بعد فاعتبر هذا فى البواقى ثم اعتبار الحيثية ليس فى الحد بل فى التسمية فيقال ان اللفظ الموضوع وضعا متعددا لكثير يسمى مشتركا من هذه الحيثية لا من جميع الحيثيات حتى لوكان هذا اللفظ باعتبار احد وضعيه عاما اوخاصا او جمعا منكرا ليس التسمية بذلك الاعتبار
٥) قوله فان بعض الاقسام الخ هذا لا يناسب كلية المدعى والمناسب ان يقول كل هذه الاقسام قد يجتمع مع بعض وقد عرفت وجه بطلان ذلك.
٦) قوله وبعضها لا مدخل بذلك فى المدعى وذكر بمجرد التحقيق .
٧) قوله جرت العيون والاولى ان يقول بذكر العيون بدون الجريان لانها مع وصف الجريان لا يجرى فى الباصرة وبعد ماذكر الوصف ينبغى ان يذكر فى قوله وضعت تارة للباصرة مكان الباصرة السحاب الآتى من جانب القبلة فان الوصف يجرى فى كل من الماء والسحاب قوله فيكون العين مشترك فيلزم اشتراك العيون ايضا.
٨) قوله لكن بين العام والخاص تناف قيل كيف وقد اجتمعا فى لفظ المئات فهو باعتبار شمول جميع افراد المأة عام وباعتبار الاحاطة باجزاء كل مأة مأة وهى فى كل مائة محصورة خاص والجواب ان اجزاء المأة انما يكون محصورة اذا كان عدد المأة معلوما كمأتين وثلثمأة والف مأة واما اذا لم يكن عددها معلوما ولم يكن محصورا فعدم انحصار الكل يستلزم عدم انحصار الجزء فينبغى ان لايكون لفظ المئات خاصا فلااجتماع فيه بينهما.
٩) قوله اذ لايمكن ان يكون اللفظ اه فيه نظر لجواز ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين خاص وعام كالرجال فهى عامة بنية الاستغراق وخاصة بنية العهد الخارجى وكالمعرفات قد يقصد به مجموع الموضوع المعروف وقد يقصد ما يعم المجموع وكل قطعة قطعة منه على انه جمع معرفة فهى اسم للمفهوم الكلى المتناول لكل من المجموع والقطع فباعتبار الاول خاص وباعتبار الثانى عام وكذلك جموع القلة باعتبار المعنى القلة وهو ان يراد العشرة وما دونها خاص وباعتبار معنى الكثرة كما شاع الاستعمال فيه وهو ان يراد فوق العشرة عام .
١٠) قوله فاعتبر هذا اه يعنى ماجرى فى اقسام التقسيم الاول فهو جار فى اقسام التقسيم الذى بعده وقد عرفت ما فيه ويمكن ان يكون المعنى ان ما جرى بين المشترك والعام وبين الخاص والعام فهو جار بين الاقسام الاول اذا قيس بعضها مع بعض من اقسام الثانى اوالمعنى ماجرى بين المشترك اذا قيس الى العام فهو جار بين المشترك وبين الخاص اوالجمع المنكر وما جرى بين العام والخاص فهو جار بين العام وجمع المنكر وبين الخاص والجمع المنكر.

فصل الخاص من حيث هو خاص[١] اى من غير اعتبار العوارض[٢] والموانع كالقرينة الصارفة[٣] عن ارادة الحقيقة مثلاً يوجب الحكم[٤] فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم[٥] بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ[٦] انه يراد بالقطعى معنيان

قوله فصل لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام * الاول فى حكم الخاص * الثانى فى حكم العام * الثالث فى قصر العام * الرابع فى الفاظ العام * الخامس فى المطلق والمقيد * السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد اولكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المأة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيماله نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج فى التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة فى مفهومه اصلا ولايخفى ما فى هذا من التكلف * وقيل المراد بالمعنى مايقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لايجرى فى المعانى وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لايعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمى الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر فى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظة الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجئ فى آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشى عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم *

١) **قوله** فصل الخاص من حيث هو الخاص يعنى ان الخاص من حيث انه مشترك او مؤول لا يوجب الحكم قطعا فيما اذا كان ذا جهتين انما قدم الخاص لانه كالجزء من البواقى وايضا التقديم على العام لكثرة مباحث العام والتقديم على المشترك لانه لايفيد الحكم قطعا
٢) **قوله** من غير اعتبار العوارض لايبعدان يراد بالعوارض مايمنع ثبوت الحكم ولكن لاينفيه كالامور الموجبة للشك كالمعارضة والامور الموجبة للوهم ككون الخبر من الاحاد وكون النص عاما مخصوص البعض فالحكم اذا كان بلفظ خاص والمحكوم عليه عاما مخصوص البعض لايقطع الحكم وبالموانع ما ينفيه كالناسخ وككون النص واردا على خلاف حكم العقل كالمتشابه نحو الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم .
٣) **قوله** كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا اما متعلق بالحقيقة كانه قيل عن ارادة المعنى الظاهر او المعنى المسوق له الكلام فيدخل فيه المجاز المشهور والمجاز مع القرينة الذى وجد فى محل مشتمل على قرينة خلافه وهى اقوى من الاولى او متعلق بالقرينة كانه قيل كما يوجب الصرف عن الحقيقة سواء كان قرينة فى الكلام او دليلا عقليا .
٤) **قوله** يوجب الحكم اى يلقيه فى القلوب من وجب اذا سقط فى تاج المصادر البيهقى الوجوب بيفتدن فالحكم بمعنى الاسناد اوانى يجعله واجبا على العباد فهو حينئذ بمعنى الافعال والاعتقادات اعترضوا ههنا بان الموجب للحكم هو الكلام دون الخاص فنقول اسناد الايجاب الى الخاص باعتبار التميز وهو قوله قطعا يعنى ان الخاص يوجب القطع فى الحكم والمراد بالقطع خلو الحكم عن الشبهة التى يوجد فى مثل الجمع والمشترك فهما لا يوجبان القطع بهذا المعنى بل يحصل بسببهما شبهة وتردد .
٥) **قوله** فيوجب الحكم بالعلم على زيد اى على خصوص زيد حتى ارتفع بذكر زيد الشبهة فى المحكوم عليه قوله خاص بمعناه اى باعتبار معناه الموضوع له يعنى ليس مشتركا باعتبار المعنى وانما يكون مشتركا باعتبار الافراد والاول مشترك لفظا والثانى مشترك معنى .
٦) **قوله** وسيجئ انه يراد الخ قال فى آخر التقسيم الثالث واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين احدهما مايقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى مايقطع الاحتمال الناشى عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور فقوله كالمحكم والمتواتر من عطف الصفة على الاخرى اى كالنص الجامع بين الاحكام والتواتر فليس منه احتمال آخر لا نظرا الى نفس الدليل لظهور المعنى وتأكده بالسوق له ولا الشك ذهاب التأويل والنسخ ولا نظر الى الراوى واما نفس المحكم اذا لم يكن متواترا ففيه احتمال من جهة الراوى وكذا المتواتر اذا لم يكن محكما ففيه احتمال النسخ او التأويل والتخصيص واما الظاهر والنص والخبر المشهور فهى وان لم يكن فيها احتمال من نفس الدليل لكن كان الاحتمال من جهة العقل ولو قيل ان التحقيق الذى سيجئ انما هو تفصيل للعلم القطعى والكلام فى الحكم القطعى فلا يجرى التفصيل ههنا قلنا توصيف الحكم بالقطع وعدمه انما هو باعتبار العلم المتعلق به لا باعتبار نفسه فمعنى قوله الخاص يوجب الحكم القطعى انه يوجب العلم القطعى بالحكم .

والمراد[1] ههنا المعنى الاعم وهو ان لايكون له احتمال ناش عن[2] دليل لا ان لايكون له احتمال اصلا ۞

ففى قوله تعالى ثلاثة قروء[3] لايحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب[4] طهران وبعض فان[5] لم يحتسب تجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر

قوله ففى قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتعريفات على ان موجب الخاص قطعى تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر ۞ فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لايعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاثة حيض وبعض ۞ اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة ۞ وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك ۞ وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان مايتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا ۞ وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لانسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لايكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لايفيد الشافعى لانه لايقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة رحمه الله تعالى فى دفع مايورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض

ففى

١) قوله والمراد ههنا المعنى الاعم العلم القطعى له قسمان العقلى وهو ما يكون بمجرد حكم العقل كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وانه لايوجد بدون الجزء وان السماء غير الارض وانها فوقها وذلك قد يكون بديهيا وقد يكون نظريا كالمسائل الكلامية المتعلقة بصفات الصانع والنقلى وهو ما يكون باعتبار خصوصية القائل حتى اذا قطعنا النظر عن ذلك يجرى فيه اختلاف احتمال الخلاف وذلك على وجهين ما يجرى فيه احتمال الخلاف بعد ملاحظة خصوصية القائل من وجه آخر وما يجرى فيه فالثانى كالمحكمات المتواترات والاول كثيرها من النصوص ثم القسم الاول قد يكون احتمال الخلاف فيه ناشيا من جهة العقل وقد يكون من جهة غيره فالاول كالجمع المنكر والمشترك والمجمل والمشكل والثانى كثيرها من الظاهر والنص والخبر المشهور فالقسم الثانى يسمى قطعيا بالمعنى الاعم والاول ظنى بالمعنى الاخص وهو ان يكون الظن باعتبار الاحتمال الناشى من نفس الدليل الظنى بالمعنى الاعم ما يكون فيه احتمال الخلاف امامن الدليل او من العقل بعد القطع باعتبار خصوصية القائل فالقسم الثانى ايضا ظنى بالمعنى الاعم من الاعم واما مالايجرى فيه احتمال الخلاف اصلا كالمحكم المتواتر فليس ظنيا بالمعنى الاعم المذكور وكذا القياس اذلا قطع فيه باعتبار خصوصية القائل واما الظنى بالمعنى الاعم وهو ما يكون احتمال الخلاف عقلا سواء وجد القطع باعتبار خصوصيته اولا فهو جار على الكل الا القطعى العقلى فالقطعى العقلى اخص من النقلى الذى لايجرى فيه احتمال الخلاف من نفس الدليل والنقلى الاخير اخص من النقلى المطلق وهو ما يكون فيه قطع باعتبار خصوصيته القائل فالقطعى بالمعنى الاعم له ثلثة درجات والمراد ههنا هو الدرجة الوسطى ثم القطعى له اربع درجات والظنى المقابل للاول يعم جميع القطعيات النقلية والمقابل للثانى يعم ما سواه هلم جرا فالمقابل للاول اعم المعانى والمقابل للرابع اخص المعانى الاربعة والقياس ظنى بالمعنى الذى اخص الاربعة فهو ظنى بجميع المعانى وما سواه ظنى باعتبار البعض دون البعض.

٢) قوله عن دليل والاظهر عن الدليل ليكون اللام اشارة الى نفس القطعى ان كان دليلا ولا الى دليله ان كان حكما بل يمكن ان يقال لايصح التنكير حتى يجب التعريف لان النكرة فى موضع النفى يفيد العموم فالقطعى بالمعنى الاعم المراد هناك ماليس فيه احتمال الخلاف اصلا لا من جهة نفسه ودليله ولا من جهة سائر الادلة ولا يلزم ذلك اذ لو لم يكن احتمال ناش من نفس الدليل ولكن كان احتمال ناش من غيره من سائر الادلة يوجد القطع بالمعنى الاعم والدليل الآخر بمجرد اشتماله على ذلك الاحتمال لا يكون معارضا له.

٣) قوله ثلاثة قرؤ وفى الصراح قرو بالفتح حيض وپاكى ووقت حيض وپاكى وهو من الاضداد وفى كنز اللغات قرؤ قرء وقت حيض زنان ووقت طهر ايشان فالثلثة لفظ خاص يوجب تعلق حكم التربص بالعدد المخصوص بلا اعتبار الزيادة والنقصان فحينئذ يجب ان يراد بالقرء الحيض على ما قال

٤) قوله يجب طهران وبعض طهر يعنى فينبغى موجب الخاص وهو لفظ الثلثة وهو الثلثة الكاملة فيقال لا نم انه يجب طهران وبعض طهر لان الطهر الذى وقع فيه الطلاق ان بقى منه بعد الطلاق خمسة عشر يوما فهو طهر كامل فان اقل الطهر الكامل خمسة عشر يوما وان لم يبق هذا المقدار فان لم يبق شئ فيجب ثلثة اطهار كاملة من غير زيادة ونقص وان بقى شئ فيجب ذلك مع بعض من الطهر الذى بعد الحيضة الثالثة بقدر ما يتم الخمسة عشر فبعد ذلك البعض ينقضى العدة وايضا لا نم انتفاء موجب الثلثة بانتفاء بعض من الاول كمن ادرك المغرب عند ركوع الامام فى الركعة الاولى يحكم بانه صلى ثلاثا هى فرض المغرب.

٥) قوله فان لم يحتسب تجب ثلثة وبعض فينبغى موجب لفظة الثلثة بالزيادة قيل هذا منقوض بما اذا ادرك المغرب وقت قومة الامام فى الركعة الثالثة فانه يجب عليه الثلثة والبعض ولم ينتف موجب الثلثة فى نص المغرب وايضا لا نم وجوب الثلثة فلتجب من الثالث بقدر ما يتم البعض الاول به خمسة عشر او مقدار الطهرين ولا يلزم من عدم احتساب البعض الاول طهر الكامل عدم احتسابه بعضا من الكامل ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاجماع ففى صورة وقوع الطلاق فى اثناء الطهر وجب عندنا ثلثة قرؤ وهى الحيض وعند الشافعى رحمه الله تعالى بعض قرء وقرآن فالقول بوجوب البعض الاول مع البعض مما بعد القرئين الكاملين قول ثالث غير القولين الاولين ومثل هذا خلاف الاجماع قال المصنف رحمه الله تعالى فى ركن الاجماع اذا اختلف الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث واما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وفيه ان خلاف الاجماع انما يكون اذا كان القرء فى القولين بمعنى واحد وليس الامر كذلك.

ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هوالذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهوان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر

قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لاثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهوممنوع بل هواسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا * وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرناسالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره

١) قوله ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الجمع المحلى باللام للاستغراق سواء كان اللام حرف تعريف كاللام في الرجال او موصولة اي اللواتي طلقت يتربصن اه لكن خص منه البعض وهو غير المدخول بها والامة والحامل ومن هوذات شهر فالاولى ليس لها عدة والثانية عدتها قرآن والثالثة عدتها وضع حملها والرابعة عدتها بالاشهر فلو كان التخصيص والقصر بدليل متراخ يكون العموم منسوخا فاللفظ في الحق الباقي دليل قطعي وان كان بمقارن او بما لايعلم انه متراخ او مقارن فالتخصيص من المخلص ولا نسخ فاللفظ لايكون دليلا قطعيا في الباقي والتربص الانتظار كذا في تاج المصادر والمفعول قوله ثلثة قرؤ والثاني قوله بانفسهن وهو من باب دخلت عليه بثياب السفر اومن باب جلست بالمسجد ظرف متعلق بالمقدار اي يتوقعن ثلثة قرؤ في أنفسهن ويجوز ان يكون الباء للتعدية اي يجعلن انفسهن متربصة فقوله ثلثة قرؤ نصب على الظرفية فالقرؤ حينئذ بمعنى الوقت كما نقلت عن الصراح والكنز ومفعول التربص محذوف وهو نكاح زوج آخر فالنفس عبارة عن قوة داعية الى الشهوات ويجوز ان يكون للسببية اي يتربصن بسبب انفس وميلهن الى الشهوة معنى ثلثة قروء ولو اريد بالتربص معنى التوقف كما قيل فالباء للتعدية .

٢) قوله المراد من القروء الحيض كما قال عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرئك واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فالمراد الطهر كذا في المحرر قال البيضاوي وهو من الشافعية يطلق القرء للطهر الفاصل بين حيضتين واصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد في الآية لانه الدال على براءة الرحم لاالحيض كما قال الحنفية لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي وقت عدتهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض انتهى كلامه فنقول الضمير في قوله وهو المراد في الآية اماالى الطهر الفاصل بين حيضتين فحينئذ يكون العدة عندهم ثلثة اطهار بين اربعة حيض فاذا كان الطلاق في الطهر لاينقضي العدة الا بحدوث الحيضة الرابعة وهذا خلاف مذهبهم وهوان العدة ينقضي لحدوث الثالثة كذا في المحرر ولو قيل ان الطهر الذي فيه الطلاق يعتبر بين الحيضتين باعتبار حيضة قبل الطلاق فنقول فماذا يقولون في مبتدأة رأت الحيض بعد طلاقها واما الى الانتقال من الطهر الى الحيض فالقرؤ بهذا المعنى لم يذكر في كتب اللغة وبعد التسليم فوقت العدة هو وقت تحقق الانتقال وهو يتحقق حدوث الحيض فوقت الطلاق المشروع على مقتضى تفسيره قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقت حدوث الحيض هف وانما الوقت قبل الحيض او بعده .

٣) قوله فنحن نقول اه هذا الايراد على الشافعي رحمه الله تعالى بعد تحقق مذهبه وهو ان العدة انقطاع الاطهار الثلثة بحدوث الحيض وهو المراد بالآية اذ لاينتفي موجب الثلثة بالانتقاض في الصورة المذكورة على تقدير ان يحتسب الانقطاع الاول

٤) قوله والطلاق المشروع هذا دفع لما يقال ان الآية مخصوصة بالطلاق في الحيض واما الطلاق في الطهر فالحكم فيه ثابت بدلالة النص او الاجماع فلو اريد بالقرء الطهر لايبطل موجب الثلثة بالنقص في الصورة المذكورة لانها خارجة عن النص وتقرير الدفع ان المشروع هو الطلاق في الطهر فهو داخل في النص ولو خص فانما يخص به لا بغير المشروع فحينئذ يتم الدليل وقيل هذا جواب عن المعارضة بان المراد الطهر اذ لو اريد الحيض يبطل موجب الثلثة فيما اذا طلق في الحيض الى آخر الدليل ومعنى الجواب ان دليلنا مبني على اعتبار الطلاق المشروع ودليل الخصم مبني على اعتبار الطلاق البدعي فدليلنا اولى .

٥) قوله على ان بعض الطهر متعلق بامر مطوى في الدليل على تقرير المتن فكانه قيل فيبطل موجب الثلثة بناء على ان بعض الطهر ليس بطهر او متعلق بقوله يجب طهران وبعض اي مع ان بعض الطهر ليس بطهر وعلى التقديرين ليس علاوة الدليل وهي ما يؤيده خارجة عنه ومما يتوقف عليه .

٦) قوله والا لكان الثالث كذلك اه قد يمنع الملازمة بان المعتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى هو الطهر الذي لحقه الحيض فالبعض الاول كذلك واما البعض من الثالث فليس كذلك لان الحيض انما يلحق جزء الاخير منه فهو المعتبر واعتبار ما قبله للضرورة .

٧) قوله فان الطهر ادنى اه ظاهره يدل على انحصار الطهر في الادنى فيلزم ان الاكثر من الادنى لايكون طهرا لان اللام في كل من المسند والمسند اليه يفيد قصره على الآخر لكن المراد ان ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر طهر والانطلاق الجريان كذا في التاج .

٨) قوله وهو طهر ساعة مثلا قيل لو اريد بالساعة الزمان القليل الذي في غاية القلة فادنى مراتب الطهر منحصر فيه فلا يصح قوله مثلا لانه انما يذكر عند تعدد الافراد للشيء كما يقال الانسان زيد مثلا ولو اريد ما فوق ذلك فليس معنى الادنى طهر ساعة .

لانه[1] لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا[2] خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله تعالى وقد[3] تفردت بهذا .

المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شىء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك * فان قيل الطهر حالة مستمرة لايدخل تحت العدد الاباعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لاتتصف باسماء الاعداد الاعند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لايستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لايلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لوكان كل بعض منه طهرا واحدا ولايلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا مالم ينقطع * قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان .

وقوله

١) قوله لانه لو كان اه قد يمنع الملازمة بان الاصل ان يكون الطهر كاملا وانما يعتبر البعض فى الاول ضرورة انقطاع البعض وانعدامه ولا ضرورة فى الثالث فلا بد ان يكمل كمن ادرك ركوع الاولى من المغرب .
٢) قوله وهذا خلاف الاجماع قيل يجوز ان يكون الثابت بالآية هو بعض الثالث كبعض الاول لكن يكون الثابت بها فى حق الثالث ساقطا بنص آخر بطريق النسخ فيجب التكميل بذلك النص الآخر فانعقد الاجماع عليه فالاجماع لا يكون دليلا على ان البعض لايثبت بلفظ الثلاث .
٣) قوله وقد تفردت بهذا وجواب القوم على ما ذكر فى التلويح ان البعض من الاول ليس بطهر والا فله ابعاض فاذا مضى بعد الطلاق فى الطهر ثلث ساعات منه وجد الاطهار الثلثة فيحل التزوج فى الساعة الرابعة هف والجواب عن ذلك ان بعض الطهر انما يعد طهرا بشرط اتصاله بما ليس من الطهر وعدم اتصاله بطهر كان بعده متصلا بذلك وهذا لايوجد الا فى البعض الآخر من الطهر واما البعض الاول من الطهر الثانى فهو وان كان متصلا بالحيضة الاولى لكن فيه انتفى الشرط الثانى وقوله تعالى فان طلقها الآية قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لايقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمعنى والله اعلم ان الطلاق الذى خير الزوج بعده بين الترك والرجوع اثنان فبعدهما له ان يمسكها بالرجوع اوبالنكاح امساكا بالطريق المعروف المقبول عند الله وعند الشرع وان يسرحها ويتركها ويخلى سبيلها تسريحا ملابسا باحسان والاحسان ان يكف نفسه عن ان يصيبها منه مكروه من الضرب والشتم واخذ المال والمنع عن زوج آخر وقوله تعالى ولا يحل لكم الآية اى لا يجوز الاختلاع ببعض من المهور الاوقت ان يخافا ان لايقيما احكام الله فى الازدواج وهى ان يؤدى كل من المتزوجين حق الآخر كالنفقة والكسوة والسكنى من الزوج والتمكين من مواجب النكاح من الزوجة اى الا وقت ان يفوت حق احدهما مع بقاء النكاح كما اذا وقع بينهما نشوز اواراد احدهما سفرا لايتمكن منه الآخر ثم الآية تدل على جواز الخلع وان كان النشوز من الزوج لدخول ذلك تحت عموم قوله تعالى الا ان يخافا ان لايقيما حدود الله وايضا عبارتها لاتدل على جواز الخلع بما زاد على المهر ولعل ثبوته بدلالة النص اوبقوله تعالى فان خفتم الآية على ان ما فى قوله تعالى فيما افتدت به موصوفة نكرة تعم بالوصف فى موضوع النفى لا موصولة اشارة الى المفهوم من قوله ولا تحل او هو الفدية التى من الصداق والحد فى الاصل المنع سمى به حكم الله تعالى اذ به يمنع عن خلافه والجناح الذنب والافتداء شراء النفس بمال اوعمل اوتخليصه من غير انتقال من ملك الى ملك والاعتداء والتعدى الظلم وقوله تعالى فان طلقها اه اى ان طلقها بعد الافتداء بلا تراخ الذى فى الطلقة الثانية من الطلقتين فى قوله الطلاق مرتان فلا تحل له لا بالرجوع ولا بالنكاح الا بعد التحليل وانما قلنا بعد الافتداء لما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه ان فى الانفصال عن الاقرب فساد التركيب وليدل على وقوع الطلاق بعد الخلع على ان الخلع ليس بفسخ فلو كان فسخا لايقع الطلاق بعد الفسخ كالطلاق قبل النكاح وانما قلنا بلاتراخ لما يقتضى وضع الفاء وانما قلنا فى طلقه المطلقة اه اذ لو كان الطلاق بعد الافتداء فى طلاق ليس فى ضمن الاثنين بل كان واحدا متفردا عن مثله لكان الطلاق بعد الافتداء طلاقا ثانيا لا ثالثا فلا يصح ان يقول لا تحل له بعده الا بعد التحليل وانما قيدنا بالثانية لان عدم التراخى بين الثالثة والافتداء بان يكون لايتصور بان يكون الافتداء فى الاول لتحليل الثانى بينهما فالآية على التقرير المذكور انما تدل على حرمة النكاح بعد الطلقة الثالثة التى بتلك الخصوصية فالحرمة بعد الثالثة التى ليست بتلك الخصوصية ثابتة بغيرها اوبدلالتها وقوله فان طلقها فلا جناح المستكن يرجع الى زوج غير الاول وقوله ان ظنا معناه لابد من ترك نكاح يخاف فيه الفتنة والمعصية بعدم اداء حقوق الازدواج قوله للتعقيب اراد التعقيب بدون التراخى كما هو وضع الفاء اذ لو اريد مطلق التعقيب لايدل الآية على ان الخلع طلاق لافسخ لجواز ان يكون وقوع الطلاق بعد الخلع يتحلل نكاح آخر .

وقوله تعالى فان طلقها فلاتحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعى رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سوٰء كانتا بمال اوبغيره ففى اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب

قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لافسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلاجناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها الاان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى اثناء تحقيقه الى الاول * وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الى مرة بدون مايدل على تعدد. وترتيب لايقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة. بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لالذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم اوظننتم ايها الحكام ان لايقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلاجناح عليهما اى فلااثم على الرجل فيما اخذ ولاعلى المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لماجمعهما فى قوله ان لايقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لاتتخلص بالافتداء الابفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لافسخ كما ذهب اليه الشافعى فيماروى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لافسخ والايلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سوٰء كانتا على مال اوبدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء

١) قوله وقد عقب الطلاق بالافتداء لايقال الفاء انما دخلت على الشرطية والحكم فيها فى الجزاء وانما الطلاق شرط لاجزاء بل الجزاء عدم الحل فالفاء فى الحقيقة دخلت على عدم الحل لانا نقول المراد عدم الحل بعد وقوع الطلاق فلابد من وقوع الطلاق بتحقق عدم الحل بعده فالفاء يدل على وقوع الطلاق.

٢) قوله بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى عليه فى المحرر والمختلعة لا يلحقها الطلاق لا فى العدة ولابعد انقضائها لاالصرايح والكنايات.

٣) قوله ذكر الطلاق الى قوله مرتين اى حكم بوقوعه مرتين بالذكر وجعله اثنين فقوله مرتين متعلق بما لوحظ فى ضمن الذكر ويجوز التعلق بنفس الذكر فقوله الطلاق مرتان مرة ثانيا وقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن مرة اخرى اولا.

٤) قوله وفى تخصيص فعلها يعنى ان السوق لذكر الخلع المشتمل على فعل الرجل وفعل المرأة كالبيع اوالنكاح المشتمل على فعل الموجب والقابل فذكر ههنا فعل المرأة وهو الافتداء دون فعل الرجل وهو ازالة الملك وهذا تقرير وتبين ان الازالة من الرجل هو الطلاق الذى سبق ذكره دون امر آخر كالفسخ.

٥) قوله فقد بين نوعيه يعنى ذكر الطلاق اولا مطلقا عن ان يكون بمال وذكر الافتداء ثانيا فالاول اشارة الى الطلاق بلامال والثانى الى الطلاق بمال وايضا ذكر الافتداء بطريق التعليل بشرط الخوف عن ان لايقيما حدود الله فالافتداء قد يكون فى الطلاق وقد لايكون الاول طلاق بمال والثانى طلاق بدون المال.

٦) قوله لاكما يقول اه متعلق بقوله تقرير فعل الزوج اه فمعناه ان الخلع طلاق اوبقوله فقد بين اه باعتبار هذا المعنى ثم كون الافتداء فسخا عند الشافعى احد القولين والاصح انه طلاق فى المحرر ان الفرقة بلفظ الخلع طلاق اوفسخ لا ينقص به عدد الطلاق فيه قولان اصحهما الاول وفى لفظ المفادات وجهان اصحهما انه كالخلع.

٧) قوله فان ذلك زيادة على الكتاب قال المصنف رحمه الله تعالى عليه فى فصل النسخ انه ذكر فى المحصول واصول ابن الحاجب ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء اوبزيادة الشرط او بزيادة مايرفع مفهوم المخالفة الاول كزيادة ركعة على ركعتين مثلا والثانى كزيادة الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين والثالث كقوله فرضا فى المعلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة والقول بكون الافتداء فسخا وهو فى الحقيقة قول بان فعل الزوج فى الخلع فسخ لاطلاق رفع لمفهوم الكلام الذى ليس مفهوم المخالفة وهذا ليس شيئا من الامور الثلثة ثم معنى الكلام ان ذلك زيادة على الكتاب بالرأى ويكون النسخ بالقياس فلا يجوز.

٨) قوله سواء كانتا بمال اه هذا التعميم لايستقيم من الشافعى رحمه الله تعالى عليه نظرا الى مانقله المصنف رحمه الله تعالى عليه ان الافتداء فسخ عنده لاطلاق.

فساد[1] التركيب اعلم ان الشافعى رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولايحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والايصير[2] الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لايلحقها[3] صريح الطلاق فان قوله فان[4] طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا .

قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولايحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تأخذوا فى الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لايقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء * وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما الآية . الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل يندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء . لكن يرد اشكالان احدهما ان لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به لان الخلع طلاق باين . وثانيهما ان لايصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع . واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ . وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع * وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى ان مايكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لايقال الترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فى الوجود والا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لادلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع *

وقوله

١) قوله فساد التركيب فيه نظر لان فساد التركيب ان كان بسبب التعليق باول الكلام وملاحظة ان الطلاق فى قوله فان طلقها فلاتحل له الآية بعد مرتين فهذا لازم علينا ايضا اذ لابد عندنا ايضا من ملاحظة المذكور والا فلا يرتبط الجزاء بالشرط وان كان بسبب الانفصال عن الاقرب فايضا لازم علينا حيث علقنا الفاء بالافتداء وفصلنا عن الاقرب وهو قوله تعالى ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون على ان الفصل عن الاقرب والوصل بالابعد بحسب اللفظ كثير اما يكون فى العربية بتوسط الجمل الاعتراضية بين اجزاء كلام واحد والتعليق الذى ذكرته فى نفس قوله تعالى فان طلقها فلاتحل الآية يجرى فيما اذا علق بالاقرب المذكور اى ان طلقها بعد الظلم والتعدى بالخلع فى الطلقة الثانية بدون خوف ان لايقيما حدود الله فلاتحل له وذلك لان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان وترك اخذ بعض الصداق عند عدم الخوف المذكور فقوله ومن يتعد حدود الله معناه ويتعد بترك احد الامور الثلثة وترك الاخذ المذكور هو الاخذ فكانه قيل ومن اخذ بدل الخلع مع عدم الخوف المذكور فهو ظالم فالتعدى والظلم هو الافتداء فما ذكرنا من التعلق حيث قلنا اى ان طلقها بعد الظلم اه له وجه صحيح.

٢) قوله والايصير الاولان اه هذا انما يصح اذا كان الخلع ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد الترتيب بينه وبينهما وليس الامر كذلك فان الخلع ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد الترتيب بينه وبينهما وليس الامر كذلك فان الخلع مطلقا يحتملهما وغيرهما فيجوز ان يكون احد الاولين او كليهما ولو سلم ان الخلع ثالث الاولين فانما يلزم ذلك اذا كان قوله فان طلقها اه متعلقا بالافتداء او اريد الترتيب بينهما ولم يقل الشافعى رحمه الله بذلك بل علقه بقوله تعالى الطلاق مرتان فهذا ثالث الاولين يحتمل الخلع وغيره فالشافعى رحمه الله تعالى عليه ان علق المذكور بالابعد لايتم دليله على ان الخلع فسخ لا طلاق وان علقه بالاقرب وهو الافتداء يلزم وقوع الطلاق بعد الخلع وهذا خلاف مذهبه.

٣) قوله لايلحقها صريح الطلاق ليس المراد بتخصيص الذكر انه يلحقها كناية الطلاق لما نقلت عن المحرر انها لايلحقها الكنايات ايضا بل المراد الزام النفى الكناية باولى اذ الصريح اقوى من الكناية حيث قال تو ثر فى الفرقة بدون النية بخلاف الكناية فان تأثيرها مشروطة بالنية كذا فى المحرر.

٤) قوله فان قوله فان طلقها اه يريد انه ليس فى الآية ما يأبى ذلك اذ الاباء مبنى على تعليقه بالافتداء وهذا غير لازم لجواز التعليق باول الكلام وليس المراد ان هذا دليل على مذهبه فنفى ما ينافى الشيء ليس اثباتا له لجواز ان يكون له مناف آخر ولو سلم انتفاء جميع المنافيات فانما يلزم امكان ثبوت الشيء لاثبوته بالفعل .

١) قوله ان تبتغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين ان بالفتح امامبتدأ اوخبراوخبر محذوف اى سبيلكم ابتغاء النساء بالمهور اوخبره محذوف اى الا بتغاء بالمال هو الذى ابيح لكم اومفعول به اى اريد ان تبتغوا وعلة لما تقدم اى بين لكم مايحل وما يحرم لان تبتغوا فى انوار التنزيل والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم على انه مفعول له اويكون بدلا من وراء ذلكم بدل الاشتمال. ٢) قوله لفظ خاص الباء وان كانت مشتركة بين المعانى المتباينة المشهورة لكن لابد فى الكل من معنى الالصاق فكانه ليس معناه الا الالصاق على ان الاشتراك لا ينافى الخصوص كما مر ثم الالصاق ههنا يحتمل الوجهين احدهما ان المال شرط للابتغاء وانه لازم له كلما صح يلزم وان لم يذكر لكنه لازم متأخر ليس موقوفا عليه فى الصحة كالعتق ببيع العبد من قريبه المحرم والاول باطل بالاجماع فيلزم الثانى. ٣) قوله وهو العقد الصحيح اذ الفاسد لا يأمر به الله تعالى ولا يرضاه قوله عن المال فيه نظر لان المال على ماعرفه المصنف رحمه الله عليه عين يجرى فيه التنافس والا بتذال فاذا لم يكن العقد الصحيح منفكا عن المال يصح النكاح بخدمة العبد الناكح على ان يكون الواجب هى وقد صرح المصنف رحمه الله تعالى بخلافه فى المختصر. ٤) قوله بنفس العقد اى من غير حاجة الى التسمية القيمة او الخلوة وذلك لان العقد قد صح بدون التسمية ومع نفى المهر لان عقد الانضمام والازدواج يتم بالزوجين بلا حاجة الى المال فلو لم يجب المهر يلزم الانفكاك فينتفى موجب الخاص. قوله احتراز عن الفاسد يعنى قوله وهو العقد الصحيح احتراز عن الفاسد يخرجه عن الابتغاء بعدم جريان حكمه وهو وجوب المهر فيه او المعنى ان قوله فيجب بنفس العقد يخرج الفاسد عن الابتغاء المحكوم عليه هذا الحكم.

٥) قوله فان المهر لا يجب اما اذا كان العقد فاسدا كالنكاح فى عدة زوج آخر و بلا شهود لا يجب المهر بنفس العقد وان سمى بل انما يجب بالوطى ولا يكفى مجرد الخلوة والواجب مهر المثل لكن لا يزاد على المسمى

وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلاينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لايجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعى والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة اى التى نكحت بلامهر اونكحت على ان لامهر لها لايجب(٧) المهر عند الشافعى رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا(٨) دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها اومات احدهما، وقوله تعالى قد علمنا مافرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما(١٢) لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا فى مثل هذا(١٣) الباب

قوله ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا عن ماوراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ قوله الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلامهر او على ان لامهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلامهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى بل المراد من المفوضة هى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى زوجها بلامهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلامهر قوله قد علمنا مافرضنا المشهور ان الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت فى مقمن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها وتفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وماملكت ايمانهم معناه ومافرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى ان مقدر المهر هو الشارع على ماهو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب

٦) قوله فى مسئلة المفوضة فى تاج المصادر التفويض فى النكاح التزويج بلامهر فالمفوضة اسم المفعول المنكوحة بلامهر ولو كسر العين فله وجه اى امرأة فوضت امر المهر الى الزوج فله ان يسمى او ينفى او يترك. ٧) قوله لايجب المهر فى المحرر اذا جرى التفويض الصحيح وهو ان يقول المرأة المالكة لامرها زوجنى بلا مهر فتزوجها و نفى الزوج المهر وسكت فاصح القولين انه لا يجب بنفس العقد شىء ولكن لو وطئها وجب مهر المثل. ٨) قوله اذا دخل بها والصواب اذا خلا بها بعدم اشتراط حقيقة الدخول كذا فى شرح المصنف رحمه الله تعالى عليه للوقاية قال فى المختصر وان لم يسم فالمتعة قبلها ومهر المثل بعدها والمجرور الى الخلوة الصحيحة ولا يخفى ان فى عبارة المختصر قصورا والاولى ان يقول فالمتعة بطلاق قبل الخلوة ومهر المثل بعدها او بعد موت احدهما لان قوله فالمتعة قبلها يتناول ما اذا مات احدهما قبل الخلوة وليس الواجب حينئذ المتعة بل كمال مهر المثل. ٩) قوله وقوله تعالى قد علمنا مافرضنا مثل الخاص باربعة امثلة من الاسم والفعل وكرر الحرف لما فيه من الضعف فكان الاثنين منه بمنزلة الواحد وقدم الاسم لانه يحتاج اليه كل من الحرف والفعل فمعنى الحرف لا يتعقل الا بالنسبة الى الاسم نحو مررت بزيد وان زيدا منطلق وكذلك معنى الفعل انما يتعقل بالنسبة الى الفاعل المخصوص ولما كان حاجة الفعل اليه اكثر من حاجة الحرف اليه لان الفعل مشتق من الاسم المصدر بخلاف الحرف كان الحرف محتاجا من وجه دون وجه فيناسب الطرفين فاورده فى الوسط وايضا الفاء والباء لا يتصور معناهما الا بين الامرين فاوردهما فى الوسط وتقديم الفاء على الباء لانها يقع فى صدر الجملة بخلاف الباء وايضا الفاء عدمية حيث لا يعمل والباء وجودية حيث يعمل وللعدم فى الحوادث تقدم على الوجود والكلام اللفظى باعتبار تلفظنا حادث وايضا مثال الاسم كان فى العدة والفعل فى مقدار المهر

ومثال الفاء فى الطلاق ومثال الباء فى اصل المهر فالاول يناسب الاول والثانى يناسب الثانى فاورد كلا قريبا لما يناسب وتقديم اصل المهر على المقدار ظاهر. ١٠) قوله خلافا له اى ليس ادنى المهر مقدرا عنده وانما المقدر عنده كيفيته هل يصح ان يكون عوضا فى البيع اولا ففى المحرر ما يجوز ان يكون عوضا فى البيع يجوز ان يكون عوضا فى النكاح فحينئذ لا يصح عنده ان يكون المهر كلبا اودهنا نجسا بماء نجس وشيئا غير مرئى للمرأة والولى والوكيل فشىء من ذلك لا يكون عوضا فى البيع. ١١) قوله معناه قدرنا فى التاج المصادر البيهقى الفرض فريضة كردن وعطا دادن واصل الفرض الحز فلم لا يجوز ان يكون معناه اوجبنا او اعطينا او قطعنا فلم لا يجوز ان يراد التقدير الكيفى دون التقدير الكمى كما فعل الشافعى رحمه الله تعالى. ١٢) قوله ولما لم يبين اه قيل ان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم تدل على ان المهر اقل مايطلق عليه لفظ المال وهو عين يجرى فيه التنافس والابتذال لان الجنس يحتمل الكثرة والقلة وانما المتعين الاقل فاقل المهر ذلك لا نعدام مادون هذه المرتبة ولو جاوزها جاز. ١٣) قوله مثل هذا الباب اى باب المهر و نوعه مال يكون فى مقابلة العضو فالعشرة فى مقابلة القطع كذلك قيل ان المهر انما يقابل المنفعة بالعضو المخصوص دون نفسه فاهو مثل هذا الباب انما هو بدل الاجارة وكل مايصلح ثمنا فى البيع والمنفعة فانما يصلح اجرة اذا اختلف الجنس كذا فى شرح البرجندى فكل ما يصلح ثمنا او اجرة يصلح مهرا قال المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر ويصح النكاح بخدمة الزوج العبد والواجب هو الخدمة.

اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهوعشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا واورد فخر الاسلام رحمه الله فى هذا الفصل مسائل اخر اوردتها فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما[٢] مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعى اباحنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى فى قوله تعالى فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية واثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لافى اثبات ما بعدها فوطئ الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لاتثبت به الحرمة ولاتصور لغاية الشىء قبل وجود اصله ففى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابى حنيفة بناء على ان وطئ الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص * وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لاحتى تذوق جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لاسبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا اى مثبتا للحل ففى ما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بطريق الاولى * وتقرير الثانية ان فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص فى الابانة عن الشىء من غير دلالة على ابطال العصمة ففى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لايجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابى حنيفة ترك العمل بالخاص * وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال فى حق العبد ملحقا بما لاقيمة له كالعصير اذا تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل *

فصل

١) قوله اى كونه ظرف للمماثلة وبيان لوجهها قيل كيف يكون العشرة عوضا عن اليد وانها ترد الى المالك بعد القطع ان بقى ولايجتمع البدلان فى حق الواحد ويمكن الجواب بان فيها صورة ومعنى وهو المالية فالصورة هى حق المالك واما المالية فهى العوض عن اليد وقد انقطع عنها حق المالك ولذلك لايجب الضمان اذ لم يبق بعد القطع فالمردود الى المالك اصالة هو الصورة ورد المالية بحكم الضرورة وبانه لم يجتمع البدلان فى حق الواحد اذ القطع ليس حقا للمالك بل هو حق الله تعالى ففى صورة الرد لم يكن فى حق المالك الا المسروق فان قيل فكيف يكون العشرة وهو حق احد عوضا عن القطع وهو حق الآخر بمنزلة ما اذا قيل المبيع ملك زيد المشترى والثمن على عمر والاجنبى او بالعكس قلنا ان مالية المسروق بعد السرقة ينتقل الى الله تعالى ويصير معصوما لحق الله تعالى كما كان معصوما قبلها حقا للمالك قوله ما يصلح ثمنا والاولى تبديله بقولنا عوضا كلفظ المحرر اذ الثمن فى عرف الشرع مخصوص بالذهب والفضة والفلوس النافقة والمراد العموم. ٢) قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان استدل الشافعى رحمه الله تعالى بان الخاص يوجب الحكم قطعا عليهما ووجه الترك انهما خلاف مذهبنا ذكر فى التلويح ان الشافعى رحمه الله تعالى خالفنا فى ان الزوج الثانى يهدم ما دون الثلث وفى ان ضمان المسروق الذى تلف يسقط بالقطع لان اثباتهما لقوله تعالى فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ترك للعمل بموجب الخاص فان حتى خاص فى الغاية تدل على ان الزوج الثانى غاية الحرمة لا انه مثبت لحل النكاح الى ثلث مرات وانما الحل بالاباحة الاصلية فحينئذ لا يصح ان يقال ان الزوج الثانى مثبت الحل بعد الثلث فكذا بعد ما دونها لانه تركه بموجب الخاص وطريق اثبات الهدم بهذه الآية ذلك فلا يجوز وايضا لفظ القطع خاص فى ابانة العضو غير داخل على سقوط الضمان فاثباته باعتبار لفظ القطع دلالة لفظ القطع بهذه الآية ترك العمل بالخاص والجواب ان اباحنيفة رحمه الله تعالى لم يثبتهما بالآيتين المذكورتين على الوجه المذكور بل لقوله عليه لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا ولقوله جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات ما يكون حقا له فالجناية على حق الله تعالى فينقل العصمة الى الله تعالى ويكون المال فى حق المالك غير معصوم والجواب عن الاول بان الهدم ثابت بحديث العسيلة وهو قوله عليه السلام لاحتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك لا بالآية وذلك لان حتى تدل على ان الذوق غاية لعدم العود فعند وجوده يثبت العود فهو حادث لاسبب له الا الذوق فيكون الذوق مثبتا للحل بعد الثلث فكذا بعد الاصل من الثلث بالاولى فاثبات الحل بعد تقرر الحرمة يوجب اثباته قبل تقررها بالاولى او يقال ان تكميل الحل بعد نقصانه اولى من اثباته بعد الانتفاء مردود بان ما اورده الشافعى رحمه الله تعالى على الآية وارد على هذا الحديث اذ المراد بالعود حل العود اذ الذوق لايثبت حقيقة العود فيقال حتى يدل على انه غاية لحرمة العود لا على انه مثبت لحل العود فالقول بانه مثبت للعود فى الثلث فكذا فيما دونها بالاولى خلاف موجب الخاص وقوله وهو حادث لاسبب له الا الذوق جارى فى الاية فيقال من ضروريات انها الحرمة الى الزوج الثانى ثبوت الحل بعده فهو حادث لاسبب له الا الزوج الثانى فيكون مثبتا للحل والجواب بان السبب هو الاباحة الاصلية جارى فى الحديث ايضا ولا يخفى ان القول بالاباحة الاصلية قول بالاستصحاب وهو حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى لا عندنا وانما يكون حجة عندنا فى الدفع لا فى الاثبات والحل بعد الحرمة من باب الاثبات ثم من المسائل التى اوردها فى الزيادة على النص مسئلة الوضوء والقراءة فى الصلوة والطواف فى البيت وحد البكر بالزنا اما الوضوء قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية فاللفظ خاص يدل على فريضة الامور الاربعة دون الزيادة كالنية والترتيب عند الشافعى رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والجواب عنه مذكور فى شرح الوقاية ولقوله عليه السلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلوة الا به وجوابه ايضا مذكور فيه وكالولاء عند مالك رحمه الله تعالى بما روى عنه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه فهذه الزيادة خلاف موجب الخاص نسخا للكتاب بخبر الواحد او القياس فقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وان كان من المشاهر لكنه لم يثبت دلالة كما بين المصنف رحمه الله تعالى فزيادة النية بالقياس او خبر الواحد واما القراءة قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فمن لفظ خاص يدل على ان بعض القراءة يكفى فى الصلوة من غير زيادة خصوصية سورة او آية دون اخرى فبزيادة الفاتحة بقوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب قول بخلاف موجب الخاص وزيادة على الكتاب بخبر الواحد ثم زيادة الفاتحة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى المحرر ثم الفاتحة متعينة فى كل ركعة الا فى ركعة المسبوق اى الذى ادرك الامام فى الركوع وفى حاشية المحرر الفاتحة فرض من فروض الصلوة وفى شرح قوله الركن الرابع القراءة اى قراءة الفاتحة واما الطواف قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف لفظ خاص يدل على فرضية الدوران حول البيت دون الزيادة فزيادة الوضوء شرط فيه كما هو عند الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى المحرر بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطلق هكذا لفظ الحديث فى التحقيق زيادة على موجب الخاص بخبر الواحد واما حد البكر فى الزنا قال الله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة فالجلد لفظ خاص يوجب الضرب بالدرة بدون الزيادة فزيادة التغريب لقوله السلام البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام كما هو عند الشافعى رحمه الله تعالى نسخ بموجب الخاص بخبر الواحد.

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع * فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة * وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة

قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس * واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان الاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير * فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف * والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال * وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية * وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس * وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم ابن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا اى الجيش لكم اى لقتلكم *
قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال.

١) قوله حكم العام التوقف ليس المراد بالعام المعنى المصطلح المذكور اذلا خلف في ان الموضوع للكثير الغير المحصور وضعا واحدا مستغرق فمستغرق فغير محتمل لعدم الاستغراق لانه بمنزلة الحكم بان المستغرق غير مستغرق بل المراد الفاظ العموم كالمجموع المحلاة باللام او الاضافة وما في حكمها من الموصول الجميع صفة او معنى فالخلاف المذكور فيها واما المفرد كالنكرة في موضع النفي او الشرط وكالنكرة الموصوفة بصفة عامة وكالعلم على سبيل الانفراد والبدل فلا يجرى فيه هذا الخلاف لعدم جريان دليل الفريق الاول فيه من قوله لاختلاف الاعداد الجمع وانه يؤكد بكل واجمع وانه يذكر الجمع ويراد به الواحد .

٢) قوله لانه مجمل اى محتمل للاستغراق واقل المراتب وما بينهما فالاجمال بمعنى الجمع بين الشيئين وجاهما جملة كان المحتمل جمع فيه بين الاحتمالات.

٣) قوله لاختلاف اعداد الجمع اى الاعداد التى قد يراد باللفظ هذا كالثلثة والاربعة وقد يراد ذاك كالعشرة والمأة وقد يراد غيرهما وقد يراد الاستغراق اى افراد مفهوم الجمع وانواعه واشخاصه فالبعض يستعمل في الكثير والبعض في القليل.

٤) قوله فان جمع القلة يعني انهما وان كانا متعينين من وجه حيث لا يستعمل الاول فيما فوق العشرة والثاني فيما دونها ولكنهما غير متعينين من وجه لاشتمال كل على محتملات ثم ذكر جمع القلة باعتبار انه قد يستعمل في المعنى الكثرة والا فهو بحسب اصل الوضع ليس من صيغ العموم وقوله الى العشرة داخل في الغير في الفوائد الضيائية جمع القلة ما يطلق على ثلثة الى عشرة وما بينهما وقوله من العشرة مخالف لما فيها لان ابتدأ الغاية داخل في الحكم المذكور فيهما ان جمع الكثرة ما يطلق على ما فوق العشرة.

٥) قوله الى ما لا نهاية له اى الى جملة ليس لها آخر كجمع ما بعد الالف مثلا فانه وان كان له ابتداء وهو الف وواحد لكنه ليس له آخر اذ المعنى الى اعداد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد بمعنى الكون آخرا على التسامح او الى عدد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد وهو ايضا تسامح.

٦) قوله يصح بيانه من الثلثة اى يصح بيانه بكل عدد من الثلثة الى العشرة او يصح بيانه من البيان بالثلثة الى البيان بالعشرة.

٧) قوله وانه يؤكد الخ يحتمل الفتح والكسر فعلى الاول العطف على مدخول اللام وعلى الثاني على مجموع قوله لانه مجمل او قوله لاختلاف اعداد الجمع وقوله لما احتيج قيل قد يكون الحاجة اليه لدفع توهم التجوز.

٨) قوله يذكر الجمع ويراد به الواحد قيل لو اريد به انه يراد الواحد بحكم الوضع على الاشتراك اللفظى او المعنوى فلا نسلم ذلك ولو اريد انه يستعمل في ذلك بطريق المجاز للقرينة الصارفة عن الحقيقة والقرينة الدالة على ارادة الواحد فذلك لا ينافى تعين معنى الجمع بحسب الحقيقة ثم ذكرههنا ثلثة ادلة فيمكن ان يقال ان الاول لاثبات التوقف والثاني لرد المذهب الثالث والثالث لرد المذهب الثاني .

٩) قوله كقوله تعالى الذين الخ قال الله تعالى فهم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فالناس الاول من بعثه ابوسفيان ليخوف المؤمنين ان اهل المكة قد جمعوا الجيش لقتالهم وهو واحد فانه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر قيل يجوز ان يكون لفظ الجمع باعتبار من معه من الخدام والرفقاء اوباعتبار من سمع عنه ذلك الخبر وافشوا ويجوز ان يكون لفظ الجمع باعتبار ارادة اهل مكة فال رسول قوم هو ما قالوا.

١٠) قوله في غيره كالموصول المفرد واسم الجنس.

١١) قوله لفلان على دراهم لا يخفى ان هذا المثال المتقدم وهو قوله لزيد على افلس من المتنازع فيه وهو الفاظ العموم بل جمع منكر.

١٢) قوله يجب ثلاثة بل لا بد ان يجب عشرة على ما قال المصنف رحمه الله تعالى والحد عشرة على ما نقل عن الفوائد الضيائية في جمع الكثرة فان الدراهم جمع الكثرة ولعل اختيار المجاز لشهرته لا ان صار كالحقيقة.

١) قوله غيرممكن قيل لم لايجوزان ايرادالعموم العرفى وهو بقدرما فى البلد اولى هذا القراوالمقرله ٢) قوله اخص الخصوص المشترك بين المصدر و بين جمع الخاص كالوقوع جمع الواقع والقعود جمع قاعدوالمراد الثانى ولواريد الاول فالمعنى اكمل الخصوص والخصوص ههنا بمعنى الاختصاص. ٣) قوله يوجب الحكم لعل الايجاب بمعنى الاثبات اويراد ايراث الوجوب فى حق العمل دون الاعتقاد اولواريد الوجوب فى حق الاعتقاد لماصح قوله وعند الشافعى رحمه الله تعالى لان العام دليل ظنى عنده فى العموم والشمول فلا يجب عنده الاعتقاد.
٤) قوله لان العموم اى العموم امر يستحق ان يقع به الافادة والاستفادة فى الشرع وغيره فلا بد من العبارة والمناسب هو الالفاظ المعهودة دون الغير فيكون هى موضوعة له.
٥) قوله قد وضع اللفظ للمعنى قد يكون باعتبار المادة كالضرب للحدث المعروف وقد يكون باعتبار الهيئة كضرب للزمان وقد يكون باعتبار المجموع كضرب بمعناه المطابقى وقد يكون باعتبار تركيب لفظ بلفظ كشجرة العنب للكرم وثمرة الكرم للعنب وكالطائر الولود للخفاش. ٦) قوله فى الجمع بين الاختين وهو ان يطاء احدهما بملك يمين او نكاح ثم يطاء الاخرى قبل زوال حل الاولى بملك يمين. ٧) قوله اوما ملكت الموصول من الفاظ العموم التى فيه النزاع على اعتبار المعنى اى النسوة التى ملكتهن ايمانكم واما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فعموم كل اختين اختين انما هو ناش من لفظ الاختين معرف بلام الجنس فليس من محل النزاع وان كان من الفاظ العموم ولكن الاستدلال على المذهب الثالث يتم بمجرد ان الموصل الموصول المذكور من محل النزاع وهو محمول على الاستغراق.
٨) قوله سواء كان الجمع هذا تعميم للجمع فى الظاهر وتعميم للاختين فى الحقيقة اى سواء كانتا منكوحتين اومملوكتين اواحديهما مملوكة والاخرى منكوحة فعلى التقادير لايصح الجمع بينهما فى الوطى.
٩) قوله كما يأتى فى فصل التعارض ذكر فى التلويح انه اعترض بان لا يعارض ههنا لان حرمة الجمع بين الاختين بملك اليمين يثبت بدلالة النص وان النص سيق لبيان حرمة الجمع بالنكاح واباحة بينهما بالملك يثبت بالعبارة والعبارة اقوى يريد انه ليس بينهما تعارض يحتاج الى الترجيح بالكون محرما وهو التعارض بين المتساويين قوة وضعفا بل ترجيح العبارة بقوة فيها لا انه لايصح اطلاق التعارض ههنا لما قال المصنف رحمه الله تعالى فى التقسيم الرابع والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعند التعارض وفى المختصر الحسامى ان العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالمقتضى يعدل الثابت بدلالة النص الاعند المعارضة وفى التحقيق ان المقتضى لايعارضه القياس ذكرت هذه المسائل تقريبا لكثرة الحاجة الى معرفتها فنقول فى جواب الاعتراض لا نم ان حرمة الجمع بملك اليمين ثابتة بالدلالة اذليس قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وان تجمعوا بين الاختين مسوقا لبيان حرمة الوطى بالنكاح خصوصا بل لبيان مطلق حرمة الوطى سواء كان بالنكاح او بملك اليمين قال البيضاوى والظاهر ان الحرمة غيرمقصورة على النكاح فان المحرمات المعدودة كما هى محرمة فى النكاح فهى محرمة فى ملك اليمين ولوسلم ان السوق للحرمة بالنكاح خصوصا فحرمة الجمع بملك اليمين ثابت بالنظم اشارة لان المذكور فى النص لفظ الجمع وهو يتناول كلا من الجمع بالنكاح والجمع بالملك بحسب اصل الوضع من غيرفرق غير ان الثانى لم يسبق له الكلام والثابت بالدلالة ثابت بمعنى النظم غيرمذكور قوله ان المحرم راجح وذلك للاحتياط ولان الاباحة اصل فاذا قيل بتقدم المبيح يكون تأكيدا للاصل ثم المحرم بنسخه فههنا نسخ واحد وفى العكس يتكرر النسخ وايضا المبيح بمنزلة حجة ذى اليد فى الملك المطلق والمحرمة بمنزلة حجة الخارج فيه فالاول مثبت للاصل والثانى بخلافه فكما يترجح حجة الخارج كذلك يترجح المحرم فان قيل لم يترجح المحرم فى سؤر الحمار وهو ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه نجس وعلى المبيح وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه طاهر وقد حكم بالطهارة قلنا لما تعارضت الحجتان وتساقطا يبقى الحكم على ما هو الاصل وهو الطهارة وفيه نظر لان مثل هذا الكلام يجرى فى كل ما اجتمع فيه المحرم والمبيح فان الاصل هو الاباحة على ما قالوا فبعد التساقط يبقى الاباحة الاصلية فى الجمع هف وفى انوار التنزيل ان الترجيح المحرم ههنا قول على رضى الله عنه واما قول عثمان رضى الله عنه فترجيح التحليل وقول على رضى الله عنه اظهر لان قوله تعالى اوما ملكت قد خص منه البعض كالامة المجوسية والاخت الرضاعية واخت المنكوحة فيكون دليلا ظنيا ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام.

لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص * وعندنا وعند الشافعى رحمه الله يوجب الحكم فى الكل نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها * وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى اوما ملكت ايمانكم * فانها تدل على حل وطى كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطىء اولا * وحرمتهما آية وهى ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح اوبطريق الوطىء بملك اليمين * فالمحرم راجح * كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح.

قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك اونحو ذلك كخصوص الروايح والطعوم التى اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير * فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطىء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لايعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة اواللام اى جمعكم اوالجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح اوفى الوطىء بملك اليمين.

وابن

وابن مسعود رضی اللہ عنہ جعل قوله تعالى واولات الاحمال[1] ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى[2] جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل. اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفى[3] عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من شاء[4] باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا[5] فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء[6] توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا * وذلك عام[7] كله * اى النصوص الاربعة التى تمسك[8] بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة.

قوله فى مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لايتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لايكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لايكون منسوخا.

١) **قوله** واولات الاحمال جمع معرف بالاضافة فافادت العموم فيتناول المطلقة والمتوفى عنها زوجها ومفرد ذات بغير لفظ كما ان مفردا لوزد واما قوله تعالى والذين يتوفون الآية فعمومه باعتبار الضمير يتربصن فهو راجع الى ازواجا فالتنوين عوض عن المضاف اليه اى ازواجهم فالراجع الى الجمع المعرف بالاضافة المفيدة للاستغراق عام فيتناول اولات الاحمال وغيرهن فجعل الاولى ناسخة للثانية فى حق حامل توفى عنها زوجها يدل على اعتبار الاستغراق. ٢) **قوله** حتى جعل عدة اما العدة فى اللغة الجماعة المعدودة كذا فى المهذب وايام الحيض كذا فى الصراح والحساب كذا فى كنز اللغات واما فى الشرع فهى انتظار مدة معلومة يلزم المرأة بعد زوال النكاح حقيقة او شبهة المتأكد بالدخول اوالموت فاطلاق العدة على الحيض والشهور مجاز شرعى وقيل هى فى الشرع عبارة عن الاقراء والشهور المعدودة كذا فى شرح البرجندى وقوله بوضع الحمل اى منقضية بوضع الحمل على المعنى الاول اومبدلة به على الثانى ويجوز ان يكون الباء زائدة على غير القياس كقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن.

٣) **قوله** توفى عنها زوجها فى تاج المصادر البيهقى يقول توفى فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفى فمعناه اخذ وقبض روحه ومن قال توفى فمعناه توفى اجله واستوفى اكله وعمره.

٤) **قوله** من شاء باهلته المباهلة المخالفة والملاعنة فيحلف كل على صدق مقاله ويلعن على من يكذب وفى تاج المصادر المباهلة يكديگررا نفرين كردن والقصرى اولها يا ايها النبى اذا طلقتم النساء والطولى اولها يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم.

٥) **قوله** وعشرا تخفيف عشر بفتح الشين وتانيث العشر بترك التاء باعتبار الليالى لانها غرر الشهور والايام ولان التربص انتظار بوقت حل النكاح والفرض حل الوقاع وهو فى الليالى غالبا.

٦) **قوله** سواء توفى عنها الخ قد يقال ان السوق لبيان عدة الطلاق كقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر ثم قال واولات الاحمال الآية فظاهر ان عدة الآيسة عن الموت ليست ثلثة اشهر فالمراد عدة الطلاق فلو خص قوله تعالى واولات الاحمال الآية بعدة الطلاق لا بعد فى ذلك على ان قوله تعالى فى اول السورة يا ايها النبى اذا طلقتم النساء الآية دليل على ذلك ويمكن ان يقول ان قوله تعالى والذين يتوفون الآية فى حق المتوفى عنها زوجها عبارة لدخولها فما سيق له الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية فى حقها اشارة لخروجها عما سيق له الكلام لكن لا يجوز نسخ العبارة بالاشارة على ما يفهم من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه فى باب المعارضة حيث جعل النسخ مخصوصا بما اذا تساوى المتعارضان قوة وكان التاريخ معلوما بان احدهما متراخى عن الآخر فالامر ههنا مشكل.

٧) **قوله** وذلك عام اى كل من الناسخ والمنسوخ فى كل من الموضعين المذكورين عام والناسخة والمنسوخية مبنية على العموم وفيه نظر اذ لو اريد بالمنسوخ مقدار مايتناول الآيتان خصوصا اومقدار ما يتضمن ذلك المقدار دون الجمع يصح القول بالنسخ من غير حاجة الى اعتبار العموم.

٨) **قوله** تمسك بها على وابن مسعود رضى الله عنهما قيل ان قوله تعالى اوما ملكت ايمانكم لم يتمسك به على ولا ابن مسعود رضى الله عنهما بل انما تمسك به عثمان رضى الله عنه.

لکن[1] عند الشافعی رحمه الله تعالی هو دلیل فیه شبهة فیجوز[2] تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتاب بکل واحد من خبر الواحد والقیاس

قوله لکن عند الشافعی قد سبق ان القائلین بان العام یوجب الحکم فیما تناوله منهم من ذهب الی ان موجبه ظنی ومنهم من ذهب الی انه قطعی بمعنی انه لایحتمل الخصوص احتمالا ناشیا عن الدلیل تمسك الفریق الاول بان کل عام یحتمل التخصیص والتخصیص شائع فیه کثیر بمعنی ان العام لا یخلو عنه الا قلیلا بمعونة القرائن کقوله تعالی ان الله بکل شیٔ علیم ولله ما فی السموات وما فی الارض حتی صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وکفی بهذا دلیلا علی الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه لیس بشائع فی الخاص شیوع التخصیص فی العام حتی ینشأ عنه احتمال المجاز فی الخاص * فان قیل بل لا معنی لاحتمال المجاز عند عدم القرینة لان وجود القرینة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ فی تعریف المجاز * قلنا احتمال القرینة کاف فی احتمال المجاز وهو قائم اذ لاقطع بعدم القرینة الانادرا ولما کان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعی استدل علی اثباته اولا وعلی بطلان مذهب المخالف ثانیا واجاب عن تمسکه ثالثا اما الاوّل فتقریره ان اللفظ اذا وضع لمعنی کان ذلك المعنی لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتی یقوم الدلیل علی خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فکان لازما قطعا حتی یقوم دلیل الخصوص کالخاص یثبت مسماه قطعا حتی یقوم دلیل المجاز * واما الثانی فتقریره انه لو جاز ارادة بعض مسمیات العام من غیر قرینة لارتفع الامان عن اللغة لان کل ما وقع فی کلام العرب من الالفاظ العامة یحتمل الخصوص فلا یستقیم ما یفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غیر قرینة لماصح منا فهم الاحکام بصیغة العموم ولما استقام منا الحکم بعتق جمیع عبید من قال کل عبد لی فهو حر وهذا یؤدی الی التلبیس علی السامع وتکلیفه بالمحال * فان قیل لما لم یکلفنا الله مالیس فی الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لکنها بقیت فی حق العلم فلم یلزمنا الاعتقاد القطعی ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لایرتفع الامان * قلنا لما کان التکلیف بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة فی حقنا لاعلما ولاعملا واقیم السبب الظاهر مقام الباطن تیسیرا وبقی مایفهم من العموم الظاهر قطعیا. وقد یقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فی حق التبع وهو العمل فاولی ان لاتعتبر فی حق الاصل وهو العلم وفیه نظر لانه ینتقض بخبر الواحد والقیاس ولان عدم اعتبارها فی حق التبع احتیاط وذلك فی حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لایقوی مثبت التبع علی اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذکره علی وجه یستتبع الجواب عن استدلال القائلین بالتوقف فی العموم بانه یؤکد بکل واجمعین * وتقریره انه ان ارید باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال فهو لاینافی القطعی بالمعنی المراد وهو عدم الاحتمال الناشی عن الدلیل فیجوز ان یکون العام قطعیا مع انه یحتمل الخصوص احتمالا غیر ناش عن الدلیل کما ان الخاص قطعی مع احتمال المجاز کذلك فیؤکد العام بکل واجمعین لیصیر محکما ولایبقی فیه احتمال الخصوص اصلا کما یؤکد الخاص فی مثل جاءنی زید نفسه او عینه لدفع احتمال المجاز بان یجیء رسوله او کتابه وان ارید انه یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فهو ممنوع.

لان

[1] قوله لکن عند الشافعی رحمه الله تعالی اه متعلق بقوله وعندنا وعند الشافعی رحمه الله تعالی یوجب الحکم اه فی التحقیق اختلف فی موجب العام الذی لم یخص منه شیٔ فعند جمهور الفقهاء والمتکلمین ممن قالوا بالعموم ان موجب العام لیس قطعیا وهو مذهب الشافعی رحمه الله تعالی والیه ذهب شیخ ابو المنصور الماتریدی وجماعة من مشائخنا رحمهم الله تعالی وعند عامة مشائخنا العراقین کابی الحسن الکرخی وابی بکر الجصاص وغیرهما موجبه قطعی وفی شرح المغنی قال القاضی الامام ابو زید وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرین ان موجبه قطعی بمعنی انه مایحتمل الخصوص احتمالا ناشیا عن الدلیل.

[2] قوله فیجوز تخصیصه اه واما التخصیص بالمشهور والاجماع عنده فبالاولی واما عندنا فالظاهر ان التخصیص بالاجماع لا یجوز لان التخصیص ان کان بمعنی نسخ العموم فالاجماع لیس بناسخ وان کان بالمعنی المقابل للنسخ فلابد ان یکون التخصیص مقارنا للمخصص اوغیر معلوم التأخیر والاجماع بعد عصر النبی علیه السلام فتأخره عن النص معلوم قطعا واما عند الشافعی فالتخصیص بالتراخی جائز فیجوز بالاجماع وسیأتی فی باب البیان الخلاف فی التخصیص بالتراخی.

لان[1] كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص شائع فى العام * وعندنا هو قطعى مساو[2] للخاص وسيجىء معنى القطعى فلا[3] يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعى لان[4] اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا[5] ان تدل القرينة على خلافه ولو[6] جاز ارادة البعض بلاقرينة يرتفع[7] الامان عن اللغة والشرع بالكلية[8] لان خطابات[9] الشرع عامة والاحتمال الغير الناشى عن دليل لايعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص فالتاكيد يجعله محكما[10] * هذا[11] جواب عما قالت[12] الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا[13] عما قال الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لاندعى ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز فى الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لايبقى فيه احتمال اصلا لاناش عن دليل ولاغير[14] ناش عن دليل

قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا

١) قوله لان كل عام اه لو اريد احتمال التخصيص الناشى عن الدليل فهو اول الكلام ولو اريد الاحتمال الناشى عن الخارج فذلك لاينا فى القطع بالمعنى الذى اردناه وايضا قوله وهو شائع لواريد التخصيص بخبرالواحد اوالقياس شائع فهو اول الكلام ولو اريد التخصيص بالدليل القطعى شائع فذلك لايوجب صحة التخصيص ما دونه.

٢) قوله مساو للخاص يعنى ان العام المتناول الخاص اوغيره فى افادة الحكم بالنسبة الى هذا الخاص مساو للفظ الموضوع بهذا الخاص خصوصاً فقولنا الناس ينطقون فى افادة ان زيدا ناطق كقولنا زيد نطق.

٣) قوله فلا يجوز تخصيصه اذلا يجوز تخصيص القطعى بالظنى بل يبطل العمل بالظنى عند معارضة القطعى واما بعد تخصيص العام بالقطعى وهوحينئذ دليل ظنى فلامنع عن جواز تخصيصه بالظنى الآخر تخصيصا ثانيا.

٤) قوله لان اللفظ متى وضع اه هذاالدليل منقوض بما اذا دل الدليل القطعى على الخصوص فيقال ان الباقى لازم بحسب الوضع فيكون العام قطعيا فى حق الباقى بعد التخصيص بالقطع هف.

٥) قوله الاان تدل القرينة فان قلت اليس القياس اوخبرالواحد قرينة على خلاف العموم قلت لا اذ لابدان تكون القرينة الصارفة عن الحقيقة والصارفة عما ثبت قطعا انما هوالامر القطعى.

٦) قوله ولوجاز ارادةالبعض بلا قرينة دليل على مايفهم عما تقدم وهو ان العموم لازم على مقتضى الوضع عند عدم قرينةالخصوص.

٧) قوله يرتفع الامان فى كنز اللغات امان امين شدن يعنى معتمد عليه شدن فاللغة امين معتمدعليه فى الدلالة على المعانى الوضعية فعند جواز ارادة غيرها يرتفع وصف الامنية عنها ولا يبقى الاعتماد عليها.

٨) قوله بالكلية اى بطريق الكلية والارتفاع بتلك الطريقة ان يرتفع الامان عن جميع اللغات والشرائع ولايخفى ان جواز ارادةالبعض بلاقرينة انما يرتفع الامان عن بعض اللغات وهو ما وضع للعموم ولا عن الجميع فلابد من تقييد اللغة بذلك القيد اوتخصيص قوله بالكلية بالشرع.

٩) قوله لان خطابات الشرع اه هذا لايجرى فى قوله عليه ام من شهدله خزيمة فحسبه يدل على قبول شهادةالفرد فى خصوص خزيمة وفى خصوص النبى عليه السلام.

١٠) قوله يجعله محكما ليس المراد بالمحكم المعنى المصطلح وهو مالايحتمل التأويل والتخصيص ولا النسخ لان التأكيد بكل انما يرفع احتمال التخصيص فقط وبمجرد ذلك لا يكون محكما ولعل المراد به احكام العموم وتأكيده.

١١) قوله هذا جواب اه الاشارة الى قوله والاحتمال الغير الناشى الى قوله يجعله محكما فالخبر الثانى جواب عن قول الواقفية والاول عن قول الشافعية.

١٢) قوله قالت الواقفية سمى القائلون بالتوقف واقفية لنسبتهم الى اول من وقف اى توقف بالاتباع.

١٣) قوله وايضا جواب ذكر اولا مذهب الواقفية متقدماً ومذهب الشافعية متأخرا ثم ذكر ثانيا ردهما ثم فصل الرد بان المصنف رحمه الله تعالى عليه اى جزء ردلاى مذهب فالذكر الثانى بالنسبة الى الاول نشر على غير ترتيب اللف والتفصيل بالنسبة الى الاول نشر على ترتيب اللف وبالنسبة الى الثانى نشر على غير ترتيبه.

١٤) قوله ولا غير ناش قيل قد يحتمل المبالغة فى الكثرة مع لفظ كل وامثاله من غير ارادة حقيقة العموم وايضا اذا قيل جأنى الرجال كلهم يحتمل ان يكون المراد طائفة من الجنس ولفظ كل للدلالة على الاحاطة بافراد هذه الطائفة فلا احكام فى العموم بحسب لفظ كل ونحوه.

فإن[1] قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص[2] كالنص والعام كالظاهر قلنا[3] لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة[4] احتمالات المجاز لااعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولاقرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان[5] فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاوّل على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لاقرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لاقرينة لها ولانسلم[6] ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلاقرينة[7] فان المخصّص[8] اذا كان هو العقل اونحوه فهو فى حكم[9] الاستثناء على ما يأتى ولايورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لايدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل[10] ماهو.

يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلاقرينة وقد عرفت ان المراد التخصيص اى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لاينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولايكون لقوله بلاقرينة معنى ثم لايخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص لايستقيم الاان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لافائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص.

فان

١) قوله فان قيل اه اعلم انه اذا قيل جاءنى الرجال فالمعنى الحقيقى استغراق جميع افراد مفهوم الرجل وهو الذكر البالغ من الادمى فقد يجرى فيه احتمال خلاف الحقيقة بارادة عدم الاستغراق وقد يجرى بارادة غير مفهوم الرجل كما يراد مطلق ذكور الناس بلا اعتبار قيد البلوغ فالاحتمال الاول احتمال الخصوص والاحتمال المجاز واحتمال الثانى احتمال المجاز لااحتمال الخصوص واذا قيل جاءنى رجل فالمعنى الحقيقى فرد واحد من المفهوم المذكور فقد يجرى فيه احتمال خلاف الحقيقة بارادة مافوق الواحد وقد يجرى بارادة غير مفهوم الرجل ففى كل من العام والخاص كالرجال ورجل احتمال الخلاف باعتبار الوحدة والكثرة وباعتبار المفهوم الجنسى فلامزيد لاحدهما على الآخر فنقول المراد بالاحتمال هو الاحتمال المخالف للمقصود فقوله احتمال المجازى اه لواريد ان جميع الاحتمالات الجارية فى الخاص على خلاف المقصود جارية فى العام على خلاف المقصود فليس كذلك فان احتمال العموم فى الخاص لايجرى فى العام على خلاف المقصود ولو اريد ان الاحتمال باعتبار المفهوم الجنسى فى الخاص جارى فى العام نعم الامر كذلك لكن احتمال الخصوص فى العام ليس زيادة فى العام لوجود مايقابله فى الخاص وهو احتمال العموم ولوسلم ان احتمال الخصوص زيادة فى العام فهذا غير قادح فى قولنا احتمال الخصوص فى العام كاحتمال المجاز فى الخاص اذ المعنى ان نفس احتمال الخصوص كاحتمال المجاز فكما لايعتبر الثانى بدون القرينة فكذلك الاول لان العام فى مقدار الاحتمالات كالخاص فيه.

٢) قوله فالخاص كالنص اه لو اريد ان الخاص باعتبار مجموع معناه وهو الجنس والوحدة او الجنس والعدد المحصور كالنص والعام باعتبار مجموع الجنس والعموم كالظاهر فهما سيان ولو اريد ان الخاص باعتبار الجنس كالنص والعام باعتبار العموم كالظاهر فهما ايضا سيان لايجوز الصرف الا عن القرينة ثم التشبيه بالنص فى غاية قلة الاحتمال وبالظاهر فى كثرة الاحتمال.

٣) قوله قلنا اه مضمون الجواب نعم ان احتمال المجاز فى العام اكثر لكن ذلك لايخل بالغرض وهو ان لايصرف العام عن العموم بدون القرينة الصارفة كالخاص وكثرة احتمال المجاز لايقتضى ارادة المجاز بدون القرينة والشرطية وهو قوله لما كان اه لا مدخل له فى الجواب.

٤) قوله وكثرة احتمالات المجاز اى كثرة المجازات المحتملة بقرينة مابعد ذلك واما كثرة الاحتمالات فى المجاز الواحد وهى ان يكون اللفظ محتملا له بوجوه كثيرة فلاشك انه معتبر فى التفاوت بين المجازات فمجاز له وجه واحد لا يساوى مجازاً له وجوه كثيرة الا ان يكون الوجه الواحد مساويا للكثرة قوة

٥) قوله متساويان اما اذا كان قرينة صارفة عن الحقيقة فهما يتفاوتان فالاول بمجرد ذلك يدل على المعنى المجازى والثانى محتاج الى القرينة لتعيين احد المجازين

٦) قوله ولانم ان التخصيص الخ جواب عما قال الشافعى رحمه الله تعالى عليه ان التخصيص فى العام شائع وهذا انما يستقيم اذا كان مراده التخصيص المورث للشبهة وليس الامر كذلك وانما اراد اصل التخصيص بدون هذا القيد فنقول اصل التخصيص شائع كيف ماكان والشيوع يورث الشبهة فى العموم وان كان نفس التخصيص غير موجب للشبهة ثم التقييد بقوله الذى يورث اه يدل على ان التخصيص الذى لايورث الشبهة شائع بلاقرينة هف فالتخصيص المذكور بدون القرينة لا يكون فضلا عن ان يشيع فانه التخصيص بغير المستقل كالاستثناء والشرط والتخصيص بالعقل والحس والعادة ونحو ذلك على قول المصنف رحمه الله تعالى والتخصيص بطريق النسخ وكل ذلك مع القرينة.

٧) قوله بلا قرينة اه اى بلا قرينة الخصوص وليس المعنى بلاقرينة العموم كما يتوهم لان وضع اللفظ للعموم قرينة العموم فلا يتصور عدمها ولو اريد بقرينة العموم عدم قرينة خصوص فعدم العدم وجود فالمعنى مع قرينة الخصوص فلا معنى لمنع شيوع التخصيص مع قرينة الخصوص.

٨) قوله فان المخصص دليل عدم الشيوع واثبات للقلة. ٩) قوله فى حكم الاستثناء اى الاستثناء المعلوم فى ان العام حقيقة فى الباق وحجة بلا شبهة.

١٠) قوله وقليل ما هو نفس الكلمة يدل على القلة وتنوين التنكير على زيادة القلة وما لابهامية على المبالغة فى الزيادة اى ماهو فى غاية القلة ثم لو اريد القلة فى الواقع فلانم ولو اريد القلة بحسب هذه القسمة بانه يمثل احد القسمين فلاينافى الشيوع والكثرة فى الواقع.

واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان فى الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملناه على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح * فعند الشافعى رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا * اى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولايكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط * حتى لايكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض.

قوله واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لاناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص فى الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلايثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا الافى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلامعارض وسيجىء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها لافى الحامل المطلقة اذلايتناولها الاوّل ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذلايتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لاكلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما متناولا لشىء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال اوغير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولاتقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاوّل العلم ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ماتناولاه ان كان متراخيا عنه كما فى الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها * فانه قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لايتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل * قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لاخاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ماتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله حتى لايكون تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لامخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا الاظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ماسيجىء.

---

١) قوله واذا ثبت هذا اه الاشارة الى كون العام قطعيا مساويا للخاص والتعارض له معنيان العرفى ان يرد دليلان كل يدل على خلاف مايدل عليه الآخر والاصطلاحى وذلك بشرط ان لايكون احدهما اقوى من الآخر بوصف غير تابع سواء لم يكن اقوى اصلا مثل العبارتين اوالاشارتين اوالمشهورين اوالمتواترين او كان اقوى بوصف تابع كخبر الواحد برويه العدل الفقيه وخبر الواحد برويه غير الفقيه اوالمستور الحال والمراد ههنا الاول لان الظاهر ان يكون المراد ماهو لعارض عند الشافعى ايضا ولا تعارض بين العام والخاص عنده بالمعنى الثانى لان القطعى والظنى لا يتساويان قوة فالقطعى اقوى بوصف غير تابع وهو الكون قطعيا فاذا كان العام ظنيا عنده والخاص قطعيا لايثبت التعارض بينهما بالمعنى الثانى.

٢) قوله والا يلزم الترجيح قيل قد لزمكم الترجيح بلا مرجح فيما اخترتم ايضا فان الامر دائر بين الاحتمالات النسخ على اعتبار التراخى والتخصيص على اعتبار تأخر الخاص بدون التراخى وعدم الامرين على اعتبار المقارنة ليثبت حكم التعارض.

٣) قوله يخص به لان الخاص لكونه قطعيا راجح على العام وهو ظنى عنده فيبطل به حكم العام فى قدر ماتناولاه فيلزم التخصيص.

٤) قوله حكم التعارض وهو ان يجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين ان تيسر والا ففى الكتاب يصار الى السنة وفيها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا فيجب تقرير الاصل على ما كان.

٥) قوله وان كان العام متأخرا اه اطلاق هذا الكلام يدل على ان العام اذا كان متأخراً بلا تراخى يكون ناسخا للخاص ايضا فينبغى ان يكون المراد به بالخاص ههنا الاخص مطلقا لان الاخص من وجه لاينسخ بالعام المتأخر الغير المتراخى بل يكون مخصصاً به كقوله تعالى اوماملكت ايمانكم مع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فالاول مخصص بالثانى فان قيل ماالفرق بين العام المتأخر بلاتراخى جعل ناسخا للخاص المتقدم وبين الخاص المتأخر بلاتراخى لم يجعل ناسخا للعام المتقدم قلنا الخاص بجواز ان يكون تداركا لما فى العام من احتمال الشمول كالاستثناء فاذا لم يتراخ يحمل على التخصيص وهو دفع اما فى الحر الحلول من معنى العموم وهو اسهل من النسخ وهو رفع لما تقرر واما العام فلا يجوز ان يكون تداركا فلابد ان يكون ناسخا فان قلت لابد فى النسخ ان يتقرر المنسوخ ولاتقرر عند عدم التراخى قلنا انا نشترط فى النسخ عندنا التمكن من العمل كما هو مذهب المعتزلة ففى عدم التراخى يكون التقرير فى حق الاعتقاد بلاشك فيصح النسخ ٦) قوله وان كان الخاص اه اريد مايعم الاخص مطلقا والاخص من وجه فكل منهما فى صورة التراخى ناسخ وفى صورة عدم التراخى مخصص فان قيل [illegible] التمكن من الاعتقاد ان كان كافيا فى جواز النسخ فلم لايجوز ان يكون الخاص المتأخر بدون التراخى ناسخا وان لم يكن كافيا فكيف يكون العام المتأخر الغير المتراخى ناسخا قلنا انما يقال بالنسخ بمجرد عند الضرورة لانعدام وجه آخر وفى صورة تأخر الخاص عن العام يوجد وجه آخر وهو التخصيص وفى عكس ذلك لايوجد ثم الفرق بين النسخ والتخصيص ان العام بعد النسخ دليل قطعى فى حق الباقى حتى لايجوز تخصيصه ثانيا بخبر الواحد والقياس وبعد التخصيص ان كان بالمستقل دليل ظنى يجوز التخصيص ثانيا بهما وان كان بغير المستقل لايجوز التخصيص لكن الفرق ثابت بالاستقلال وعدمه.

٧) قوله عندنا يعنى ان الخاص المتأخر عن العام على التراخى لا يكون ناسخا عند الشافعى رحمه الله تعالى بل هو ايضا مخصص عنده وسيأتى فى باب البيان.

٨) قوله حتى لا يكون العام اه اى الجامع بين الوصفين العموم قبل النسخ والخصوص بعده وايضا العموم باعتبار اللفظ والخصوص باعتبار المعنى والمراد الاخص والاعم من الوجهين بالنظر الى المخصص فقد ذكرنا ان المراد بالخاص فى قوله وان كان الخاص متأخراً ما يعم الاخص من وجه فالعام حينئذ يكون الاعم من وجه ولايبعد ان يكون هذا وضع اصطلاح من المصنف فالعام المنسوخ البعض يسمى خاصا عاما والعام المخصوص البعض يسمى عاما خاصا.

فصل قصر العام على بعض ماتناوله لايخلومن ان يكون بغير مستقل اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه والمستقل مالايكون كذلك سواء كان كلاما اولم يكن * وهو * اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على مايوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق.

قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل اوبمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكوة اوغيرها نحو جاءنى القوم اكثرهم فعلم انه لاينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة اونقصان بعض الافراد اوزيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه * لايقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وماجاءنى الازيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لابصدره ولا للوصف بالجمل نحو لاتكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا لانه كلام تام * لانا نقول المراد بصدر الكلام ماهو متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر اواخر ولايخفى انه لابد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه اوتعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام مالايفيد المعنى لوذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الاثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهوخلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولايدل فى البعض الآخر لانفيا ولااثباتا حتى لوثبت ثبت بدليل آخر ولوانعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انماهو مذهب الشافعى وعند ابى حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هومفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ماسيجىء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى نسخ لاتخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على مايتناول النسخ فلايقيد بعدم التراخى ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على مايقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بان التخصيص لايطلق الاعلى غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى.

اوبمستقل

١) قوله فصل قصر العام على بعضه اه من قصر الشئ على حال اذا ثبت عليها ولم يتجاوز ومنه قوله تعالى فيهن قاصرات الطرف اى النساء التى لم يتجاوز نظرهن عن ازواجهن الى غيرهم ولايبعد ان يقال ان المراد التخصيص المقارن بدليل انه لم يذكر النسخ فى اقسام القصر وجعل القصر بالمستقل موجبا للشبهة فى العام والمنسوخ البعض دليلا لاشبهة فيه فلوكان المراد ما يعم المتراخى وهو النسخ لايصح الحصر. ٢) قوله اى بكلام ليس المراد بالكلام ما هو مصطلح النحاة لان الغاية لاتشتمل على الاسناد وكذلك بعض الاستثناء او الصفة بل المراد مايتكلم به فى كنز اللغات كلام سخن وقوله يتعلق بصدر الكلام ليس تعريفا بمطلق غير المستقل والا فلا يكون جامعا لان نفس صدر الكلام كزيد فى زيد قائم غير مستقل لايتعلق بصدر الكلام بل بيان المراد ههنا ٣) قوله ولا يكون تاما الخ لواريد عدم الاشتمال على الاسناد التام فكثيرا ما تكون الصفة جملة كقولنا الحج واجب على كل رجل يملك الزاد والراحلة و نفقة نفسه وعياله ولواريد التعلق بغيره يكون تكرارا ٤) قوله والمستقل مالايكون اه كذلك اشارة الى قوله لا يكون تاما بنفسه فالمستقل مايتم بنفسه فلايصدق التعريف على صدر الكلام واما اذا جعل الاشارة الى قوله بكلام يتعلق اه فيدخل الصدر فى التعريف. ٥) قوله سواء كان اه اسلوب التعميم ان يقال سواء لم يكن كلاما اوكان ولكن يتم بنفسه بتقديم نقيض جزء الاول عن نقيض الجزء الثانى. ٦) قوله الاستثناء من الثنى بمعنى التثنية اى جعل الشئ اثنين او بمعنى المنع او بمعنى الصرف كذا فى تاج المصادر البيهقى فاخراج بعض افراد الشئ عن الحكم المنسوب اليه المشتمل على المعانى الثلاثة فيجعل فيه الشئ والحكم اثنين فبعض فى حكم و بعض فى حكم ويمنع المستثنى عن الدخول فى حكم المستثنى منه ويصرف الحكم عنه والشرط التعليق كذا فى الصراح ولعل الاشتقاق من الشرط بفتحتين وهو العلامة ولو قيل انا اذا قلنا الحج واجب على زيد ان استطاع السبيل او على رجل يستطيع السبيل فليس هناك عموم يقصر بالشرط او الصفة قلنا المعنى انه واجب فى الاحوال الا فى حال عدم الاستطاعة اولا يجب فى الاحوال لا فى حال الاستطاعة قيل اذا قلنا لا جاءنى القوم الا زيد فلاشك انه يدل على ان حكم المستثنى منه منتف فى المستثنى فالشرط او الصفة اذا كان فى معنى الاستثناء يدل على نفى الحكم فى صورة عدم الشرط او الصفة فيلزم القول بمفهوم المخالفة وهذا خلاف المذهب والجواب ان القول بالمفهوم ان يقال ان الشرط يدل على ثبوت الحكم يخالف الحكم المذكور ولا يلزمنا ذلك بان الاستثناء يثبت حكما يخالف المذكور فى المستثنى منه فهو عندنا تكلم بالباق بعد الثنيا ويجعل الثنيا مسكوتا عنه فكذلك الشرط والصفة فقصر العام على ثلثة اوجه عندنا جعل بعض الافراد مسكوتا عنه كما فى غير المستقل و جعله منفيا عنه حكم العام ثابتا له ضده فهذا فى غير المتراخى تخصيص وفى المتراخى نسخ وحكم التخصيص ان يكون العام دليلا ظنيا وحكم الآخرين انه دليل قطعى واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فقسم واحد وهو التخصيص وحكم واحد وهو كون العام دليلا ظنيا ثم الظاهر انه لم يقصد الحصر لان بدل البعض والحال والتميز والظرف وسائر متعلقات الفعل كل يفيد مثل ما افاده الشرط ونحوه وايضا الابتداء مثل صمت من الصبح كالغاية. ٧) قوله فالاستثناء اه كل من الاستثناء والصفة مشتمل على ذكر العام المقصور البعض او تقريره والاول صريح فى القصر دون الثانى واما الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار فلم يذكر فيه ذلك اصلا لالفظا ولاتقديرا والغاية قد يذكر فيه العام نحو قوله تعالى وايديكم الى المرافق وقد لايذكر نحو صمت الى الليل فاعتبار العام بطريق المفهوم لا المنطق. ٨) قوله على بعض التقادير اه هذا اذا لم يكن التقدير الآخر اولى اومساويا للتقدير المذكور كقولنا يجب الاستبراء عند حدوث ملك امة ان كانت بكرا فلوكانت ثيبا بالطريق الاولى لاحتمال الماء المحترم فى مثل ذلك الوصف فالقصر انما هو اذا لم يكن عدم الوصف اولى اومساويا له فلوكان ثبت الحكم فى العدم ايضا. ٩) قوله والغاية هذا منقوض بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على ما وراء الغاية لدخول المرافق فى الغسل عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فالاظهر ان يقال يوجب النفى عما وراء الغاية.

(اوبمستقل وهو)[1] اى القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام اوغيره[2] وهواما العقل) الضمير يرجع الى غيره نحوخالق كل شىء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه[3] وتخصيص الصبى والمجنون[4] من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس[5] نحو واوتيت من كل شىء[6] واما العادة نحولايأ كل رأسا يقع على المتعارف[7] واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحوكل مملوك لى حر[8] لايقع على المكاتب ويسمى مشككا[9] اوزائدا عطف على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراده زائدا كالفاكهة[10] لاتقع على العنب[11]

قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شىء رد على من زعم ان التخصيص لايجرى فى الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلوحلف لايأ كل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذلايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بمايكون متعارفا بان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوحنيفة رحمه الله تعالى اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب اوبالاولوية اوبالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك اوالمتواطى اعنى ماوضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلوقال كل مملوك لى فهوحر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولا وطىء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد. فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد. قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهوفى المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انماهوبقدر مايصح به التحرير وهوحاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولوحلف لايأ كل فاكهة ولانية له لم يحنث بأ كل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان كلامنها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة .

١) قوله وهو التخصيص افاد بلام الجنس انحصار التخصيص فى قصر العام المقارن بالمستقل رداً على الشافعية حيث قالوا بان كل قصر عام فهو تخصيص.

٢) قوله وهو اما بالكلام الضمير للقصر بالمستقل اوللتخصيص اوللاستقلال فالباء لالتصاق الصفة بالموصوف والاظهر ان يقال وهو اما الكلام على ان الضمير للمستقل.

٣) قوله ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه الخلق بمعنى الايجاد بعد العدم وهذا يمتنع فى القديم ولوسلم انه بمعنى مطلق الايجاد فلوكان الله تعالى موجودا لذاته المقتضية بمعنى ايراث الوجود فورث الوجود لابد ان يكون موجودا قبل الايراث لامتناع تأثر المعدوم فى الوجود فالتأثير صفة ثبوتية وثبوت الوصف الثبوتى بشىء فرع ثبوت الشىء له واذا كان موجودا قبل الايراث لايتصور تحصيل الحاصل فبالايراث يحصل وجود آخر فيكون له وجود ان وهو محال اذ لابد ان يمتاز احد الامرين عن الآخر فباعتبار كل من الوجودين المتمايزين له تشخص آخر فيكون الشخص الواحد شخصان لامتناع اجتماع الضدين ولايصح ان يقول انه تعالى موجد لذاته بمعنى انه لايستند الى غيره فى خلق ذاته فليكن بهذا المعنى لانا نقول ان الخلق فعل قد عدى الى المفعول به فلا بد ان يكون بمعنى الايجاد فلو اريد هذا المعنى ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

٤) قوله وتخصيص الصبى والمجنون بعد ما تقرر عند العقل انهما لايكلفان بالشرائع سواء كان ذلك بمحض حكم العقل اوبخطاب الشرع فالعقل يخصصهما من عموم الخطاب.

٥) قوله واما الحس اى العقل بمدخل الحس وكذالك ما بعد ذلك.

٦) قوله واوتيت من كل شىء لماعرف بالحس انه لم يؤت بعض الاشياء اليها كالفيل والسباع حكم العقل بانه مخصوص البعض.

٧) قوله على المتعارف اى المتعارف فى الاكل وهو رأس الكبش يكبس فى التنانير ويباع فى مصر الحالف فى شرح البرجندى ان اباحنيفة رحمه الله تعالى كان يقول اذلا يدخل فى رأس الابل والبقر والغنم حيث كان اهل كوفة يعتادون ذلك ثم تركوا هذه العادة فى رأس الابل فرجع وخص رأس البقر والغنم ثم ابا يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا فى رأس الغنم فخصا به.

٨) قوله نحوكل مملوك لى حر هذا اللفظ يتناول كل مايملكه من الانسان وغيره لكنه خص بالانسان [illegible]حر وهووان كان مذكرا لكنه يتناول الاناث [illegible] معنى كل شخص مملوك فيشمل الذكر والاناث [illegible] قال نويت الذكر دون الاناث لايصدق [illegible] صدق ديانة وايضا يتناول القن والمدبر والام الولد لثبوت الملك على وجه الكمال يداً ورقبة لكن لا يتناول المكاتب لنقصان الملك فانه ليس بمملوك بحسب اليد حتى لا يستخدم ولا يطأ المكاتبة وان [illegible] العقر والمراد به مهر المثل وان جنى عليه اوعلى ماله يجب الارش فى شرح البرجندى.

٩) قوله ويسمى مشككا اى باعتبار البعض الناقص حيث يجعله فى معرض الشك هل يتناول الحكم اولا فلايثبت الحكم بالشك وقيل ان الناظر فيه يقع فى الشك بل هو متواط وهو اللفظ الموضوع لمعنى يستوى فيه الافراد اومشترك نظرا الى المشاركة فى اصل الجنس والى التفاوت بالكمال والنقصان.

١٠) قوله كالفاكهة اسم لمايؤكل للتلذذ والتنعم من الفكاهة وهى فى الاصل لطافة الطبع وطيب المزاج اريد لازم المعنى وهو التفكه والتلذذ فالعنب كامل فى معنى التفكه متصف بالكمال الزائد على ذلك والمعنى التغذى فلايبعد ان يكون المراد بالنقصان الانتقاص عن درجة الكمال فى اصل المعنى وبالزيادة الزيادة على هذه الدرجة .

١١) قوله لا يقع على العنب قال المصنف رحمه الله تعالى فى مختصر الوقاية انه يقيد الفاكهة بنحو التفاح والمشمش والبطيخ لا العنب والرمان والرطب فلو حلف لا يأكل فاكهة فاكل شيئا من الثلثة لا يحنث عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى خلافا لهما والدليل على ذلك قوله تعالى فانبتنا فيهاحبا وعنبا الى قوله تعالى وفاكهة وفيهما فاكهة ونخل ورمان والمعطوف يغاير المعطوف عليه ثم المصنف رحمه الله تعالى لم يذكر ان هذا القسم يسمى مشككا لعل الاصطلاح مخصوص بما اذا كان التفاوت باعتبار اصل المعنى كما فى المكاتب والمملوك دون ما كان التفاوت باعتبار الزيادة على المعنى كالعنب فى الفاكهة .

ففی غیر المستقل[1] ای فیما اذا کان الشیء الموجب لقصر العام غیر مستقل هو ای العام[2] حقیقة فی الباقی لان الواضع وضع اللفظ الذی استثنی منه للباقی وهو ای العام حجة بلا شبهة فیه ای فی الباقی وهذا اذا کانت الاستثناء معلوما

قوله ففی غیر المستقل اختلفوا فی العام الذی اخرج منه البعض هل هو حقیقة فی الباقی ام مجاز فالجمهور علی انه مجاز. وقالت الحنابلة حقیقة. وقال ابو بکر الرازی حقیقة ان کان الباقی غیر منحصر ای له کثرة یعسر العلم بقدرها والا فمجاز. وقال ابو الحسن البصری حقیقة ان کان بغیر مستقل من شرط او صفة او استثناء او غایة ومجاز ان کان بمستقل من عقل او سمع. وقال القاضی ابو بکر حقیقة ان کان بشرط او استثناء لا صفة وغیرها. وقال القاضی عبد الجبار حقیقة ان کان بشرط او صفة لا استثناء وغیره وقیل حقیقة ان کان بدلیل لفظی اتصل او انفصل * وقال امام الحرمین حقیقة فی ماتناوله مجاز فی الاقتصار علیه واختار المصنف ان اخراج البعض ان کان بغیر مستقل فصیغة العام حقیقة فی الباقی وان کان بمستقل فهی فی الباقی مجاز من حیث الاقتصار علیه حقیقة من حیث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذی اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غایة موضوع للباقی مثلا اذا قال عبیده احرار الا سالما فالعبید المخرج منهم سالم موضوع للباقی. وفیه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصی بمعنی انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقی عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لکان مشترکا وسیجیء فی فصل الاستثناء ان المستثنی منه متناول للمجموع وانما الاستثناء یمنع دخول المستثنی فی الحکم وان اراد الوضع النوعی بمعنی انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه یکون معناه الباقی فاللفظ لایصیر بهذا حقیقة لان المجاز ایضا کذلک علی ما سیجیء. وقد صرح فی بحث الاستثناء بان الذاهبین الی ان المستثنی منه مستعمل فی الباقی والاستثناء قرینة علی ذلک قائلون بانه مجاز فیه هذا * ولننبهک علی فائدة جلیلة وهی ان الوضع النوعی قد یکون بثبوت قاعدة دالة علی ان کل لفظ یکون بکیفیة کذا فهو متعین للدلالة بنفسه علی معنی مخصوص یفهم منه بواسطة تعینه له مثل الحکم بان کل اسم آخره الف او یاء مفتوح ماقبلها ونون مکسورة فهو لفردین من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وکل اسم غیر الی نحو رجال ومسلمین ومسلمات فهو لجمیع من مسمیات ذلک الاسم وکل جمع عرف باللام فهو لجمیع تلک المسمیات الی غیر ذلک ومثل هذا من باب الحقیقة بمنزلة الموضوعات الشخصیة باعیانها بل اکثر الحقائق من هذا القبیل کالمستثنی والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمرکبات وبالجملة کل مایکون دلالته علی المعنی بالهیئة من هذا القبیل وقد یکون بثبوت قاعدة دالة علی ان کل لفظ معین للدلالة بنفسه علی معنی فهو عند القرینة المانعة عن ارادة ذلک المعنی متعین لمایتعلق بذلک المعنی تعلقا مخصوصا ودال علیه بمعنی انه یفهم منه بواسطة القرینة لابواسطة هذا التعیین حتی لو لم یثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فی المعنی المجازی لکانت دلالته علیه وفهمه منه عند قیام القرینة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنی الاصلی فالوضع عند الاطلاق یراد به تعیین اللفظ للدلالة علی معنی بنفسه سواء کان ذلک التعیین بان یفرد اللفظ بعینه بالتعیین او یدرج فی القاعدة الدالة علی التعیین وهو المراد بالوضع المأخوذ فی تعریف الحقیقة والمجاز ویشمل الشخصی والقسم الاول من النوعی فلفظ الاسود فی مثل قولنا رکبت الاسود

اما

---

۱) **قوله** ففی غیر المستقل اه فرق بین المستقل وغیره بکون الاول مجازاً فی القصر حقیقة فی تناول الباقی وکون الثانی حقیقة فی الباقی وبمجرد ذلک لایثبت الفرق بدون ان یلاحظ الثانی فی کونه حقیقة فی القصر اذ لو کان مجازا فیه یلزم عدم التفاوت فیقال لو ارید ان مجموع العام والقاصر موضوع لمجموع التناول والقصر فذلک قدر مشترک بین المستقل وغیره فظاهر ان قولنا لااجالس احد مع قولنا ای اجالس العلماء موصولا غیر متراخی مثل قولنا لا اجالس احداً الا رجلا عالما فان المجموع موضوع للمجموع ولو ارید ان نفس العام بدون القاصر موضوع للمجموع فذلک مکابرة فان قولنا لااجالس احداً الاقصر فیه .

۲) **قوله** ای العام والمراد العام المقارن المقاصر بدلیل قوله فیما بعد الذی استثنی آه والمراد به ما یعم الاستثناء المصطلح والشرط والصفة والغایة وهو اخراج البعض من العام من حکمه بغیر مستقل.

اما[1] اذا كان مجهولا فلا . وفى المستقل كلاما اوغيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى[2] هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما اوغيره مجاز[3] *

من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فى ما وضع له فليتدبر * واما الثانى فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقى مستعملا فى الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقى كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقى فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجئ فى فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها فى الباقى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة * لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى * لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فى فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقى ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فى الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع * وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى *

١) قوله اما اذا كان مجهولا فلا لان جهالة المستثنى يوجب جهالة الباقى فى المستثنى منه فلا يعلم فى قولنا جاء نى القوم الا رجلا ان زيداً هل بقى ام لا فالعام فى حق زيد مثلا دليل فيه شبهة يصح ان يخص منه زيد بالدليل الظنى لكنه فى حق جميع ما بقى بعد الواحد دليل قطعى فلا يصح ان يخرج منه رجلان فصاعدا بالدليل الظنى.

٢) قوله ويسمى هذا تخصيصاً هذا تكرار لما ذكر بقوله وهو التخصيص.

٣) قوله مجاز آه هذا انما يستقيم فى غير الكلام اذ لا يصح ان يقول ان المجموع موضوع لمجموع التناول والقصر كما فى الاستثناء اذ لا وجود بغير الكلام فى اللفظ واما فى الكلام فغير مستقيم كما مر.

١) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء فيه نظر لانه قد اريد الباقى فى ضمن المجموع ويسقط غير الباقى بالمخصص واطلاق اسم الكل على الجزء انما يكون عند ارادة الباقى قصدا ابتدأ ولا يصح ان يقول بذلك لانه خلاف المذهب فانه ذكر فى الاستثناء انه اذا قيل له على عشرة دراهم الا ثلثة ففيه اربعة اوجه احدها ان يطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا والآخر ان يطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهو الباقى اوقبله ثم حكم على الباقى وهو الثالث والرابع ان يطلق عشرة الا ثلثة على السبعة وقال على المذهب الاول انه لا فرق بين الاستثناء والتخصيص الا بالاستقلال وعدمه وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لايثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص فهذا دليل ان المذهب الاول ليس مذهبنا. ٢) قوله من حيث القصر ويطلق القصر على المعنيين احدهما نفى الحكم عن غير الباقى اواخراجه عنه وجعله مسكوتا عنه والثانى عدم تناول لفظ العام غير الباقى ولايجوز ان يكون المراد ههنا المعنى الثانى اى مجازا باعتبار ترك الحقيقة وهى تناول الكل بسبب عدم تناول غير الباقى لما مر وكذا لايجوز ارادة المعنى الاول لان كون العام مجازا باعتبار الاخراج عن الحكم على وجهين احدهما ان يدل العام بطريق التجوز على الاخراج والثانى ان يكون الاخراج تركا لحقيقة العام والاول باطل اذ الدال على الاخراج انما هو القاصر دون العام وكذا الثانى لانه قد اريد بالعام التناول والاخراج اسقاط لبعض المراد عن الحكم. ٣) قوله من حيث انه مقصور الضمير الى العام اوالى صدر الكلام وهو الحكم. ٤) قوله حقيقة من حيث التناول اى من حيث ارادة الباقى فى ضمن الكل كما فى الوجه الثانى والثالث من الوجوه الاربعة المذكورة لامن حيث ارادته قصدا واصالة كما فى الوجه الاول فانه من هذه الحيثية مجاز محض ولا من حيث ان مجموع العام والقاصر موضوع الباقى وهو بهذا الاعتبار كالزاى من زيد فلا حقيقة ولامجاز فالحاصل ان العام المقصور مجاز فى الباقى على الوجه الاول وحقيقة فيه على الثانى والثالث فاللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من الحيثيتين.

اى لفظ العام مجاز فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقى حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى فى فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما اوغيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لانقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة

قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لافى لفظ العام على مايشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لايخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل اوبمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلاشبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لايحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الابعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا اوكلاما اوغيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان مايقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء * وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان

٥) قوله على ما يأتى قال فى اوائل التقسيم الثانى ان الدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به مع رعاية المعنى صارت مجازا فيفهم من ذلك ان اللفظ اذا اريد به بعض المعنى الموضوع له بدون الاختصاص بذلك البعض يكون حقيقة واذا اريد ذلك البعض مع اختصاص اللفظ به يكون مجازا فالمذهب الاول فى قصر العام من الثانى والثالث والثانى من الاول نعم بينهما تفاوت باعتبار ان الدابة من جزئيات الموضوع له والثانى من العام من اجزاء الموضوع له لكن كل منهما بعض من الموضوع له وقوله فى فصل المجاز ظاهره يدل على ان البحث الذى ذكر فيه ذلك مصدر بلفظ الفصل وليس الامر كذلك.
٦) قوله فيه شبهة اما مرفوع مبتدأ خبره مقدم والجملة صفة الحجة وتذكير الضمير فيه بتأويل الدليل اومنصوب تميز عن النسبة فى الجملة اى العام حجة فى الباقى بطريق الشبهة.
٧) قوله وهو ان المخصوص بالعقل التخصيص العقلى يدل على ان المخصوص بما سوى العقل مما هو غير الكلام ليس عنده قطعيا كما قالوا وذلك لان العقلى انما يكون فى حكم المذكور بسبب انه قطعى والتخصيص الحسى اوالعادى ونحوهما ليس قطعيا فليس فى حكم المذكور وهو الاستثناء.
٨) قوله لانه فى حكم الاستثناء الظاهر من هذا الكلام انه يجرى فى التخصيص بالعقل مايجرى فى التخصيص بالاستثناء فكما ان المخصوص بالاستثناء قطعى فى صورة معلومية المستثنى فكذلك المخصوص بالعقل فى صورة معلومية المخرج بالعقل وكما ان المخصوص بالاستثناء ليس قطعيا فى صورة المجهولية فكذلك المخصوص بالعقل فى صورة المجهولية ثم لايخفى ان كونه فى حكم الاستثناء فى الثبوت قطعا ان كان مقتضيا لكون المخصوص دليلا قطعيا ونظائره فالتخصيص بالكلام المستقل الغير المتراخى ايضا مثله فينبغى ان يكون المخصص ايضا قطعيا فى حق الباقى. ٩) قوله لكنه حذف على البناء للفاعل والضمير الى المستثنى اوالمتكلم المفهوم من الكلام فقوله معتمدا بكسر الميم اى مكتفيا بالعقل اوالبناء للمفعول فمعتمدا بفتح الميم مصدرا ميميا اى اكتفاء بالعقل. ١٠) قوله على انه مفروغ عنه فى تاج المصادر الفراغ والفروغ پرداخته شدن وايضا فيه والفراغ على ضربين احدهما من الشغل والآخر القصد للشئ وفى كنز اللغات الاول موصول بعن والثانى موصول باللام والمعنى انه اعتمد على العقل فى اعتباره ولم يذكر الاستثناء بناء على انه متروك فى الخطاب عادة. ١١) قوله حتى لانقول متعلق ينبغى ان يكون قطعياً بمعنى ان القول بكون المخصوص من العقل قطعيا يوجب القول بكون هذه الآية دليلا قطعيا لما انها مخصوصة بالعقل بصورة الحدث اى اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون فاغسلوا آه فان قيل لم لايجوز ان يكون قوله فاغسلوا الآية بمعنى لاتكونوا على الحدث فان الامر بفعل يستلزم النهى عن شىء ينافى ذلك الفعل فالواجب حينئذ عدم الحدث عند الصلوة وهذا اما باحداث الوضوء عند ارادة الصلوة اوبابقائه فيما كان ثابتا قبل الارادة فحينئذ لاحاجة الى التخصيص بصورة الحدث اذ الحكم وهو وجوب عدم الحدث جارى فى صورة الوضوء ايضا قلنا الداعى الى هذا التجوز هو العقل تحرزا عن وجوب تجديد الوضوء فيما كان قبل ارادة الصلوة مع الوضوء فيعود الى تخصيص العقل وجوب احداث الوضوء لصورة الحدث ولقائل ان يقول ان العقل لايستند فى ذلك التخصيص لان وجوب التجديد ليس باطلا عند العقل قطعا فانه يجوز ذلك فلابد ان يكون مستندا الى نص من الكتاب والخبر المشهور اذ لا يجوز تخصيص الكتاب بالقياس وخبر الواحد فالآية ليست من باب التخصيص بالعقل.

ونظائره[1] دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص[2] منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه[3] يكفر جاحدها اجماعا مع[4] كونها مخصوصة عقلا فان[5] التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان[6] كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا وأما[7] المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى[8] حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن[9] من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا[10] حيث خص من[11] قوله تعالى واحل الله البيع * لانه ان كان مجهولا صار[12] الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل) اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت[13] به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه[14] كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا[15] يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان[16] لانه كالاستثناء) في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل[17] التعليل اذ[18] الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا[19]) ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان

يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا الاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء * اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب .

١) قوله ونظائره اى مما كان التخصيص بالعقل. ٢) قوله خص منها الصبي والمجنون تخصيص المجنون والصبي الغير العاقل يمكن ان يقول انه بمحض العقل فانه لا يجوز تكليف ما لا يعقل كالبهايم والجمادات واما الصبي العاقل فهو في حيز المنع. ٣) قوله فانه يكفر جاحدها اى جاحد عمومها الباقي بعد التخصيص بالعقل واما انكار اصل الحكم بالنظر الى فرد من افراد العام المخصص بدون تناول جميع ما بقي بعد التخصيص كفرضية صلوة الجنازة على بعض الناس غير الصبي والمجنون من غير تعيين فهو يوجب الكفر في جميع صور قصر العام وان كان القاصر كلاما مستقلا موصولا فالعام بعد كل تخصيص دليل قطعي في اصل الحكم بالنظر الى بعض افراد الجنس مطلقا لا يجوز دفعه بخبر الواحد والقياس. ٤) قوله مع كونها مخصوصة عقلا قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع اوسنده دون العقل فيكفر الجاحد فيها ليس دليلا على ان القصر بالعقل لا يورث الشبهة. ٥) قوله فان التخصيص فيه مصادرة على المطلان قوله فانه يكفر جاحدها دليل على عدم الشبهة فيما خص بالعقل وهذا دليل على كفر الجاحد وهو عين المدعى. ٦) قوله فان كل ما يوجب الخ اى كل جماعة من العام يقتضي العقل تخصيصه بها باخراج ماسويها منه تخصيص بها ويخرج ماسويها وما لا فلا فيلزم ان كل ما يقتضي العقل خروجه من العام يخرج وما لا يقتضي يبقى في العام جزما وهو المراد ٧) قوله واما المخصوص بالكلام اى الكلام المستقل بدليل قوله فيما بعد لانه كلام مستقل وهذا مقابل لقوله المخصوص بالعقل اه فاحكم العلماء بانه مورث للشبهة في العام من القصر بالمستقل كلاما اوغيره فصله المص ببيان الفرق بين العقل والكلام المستقل ولم يذكر غيرهما من الجنس والعادة ونحوهما فذلك اشارة الى ان المراد بالعقل ما يعم الكل ٨) قوله لا يبقى حجة اصلا اى لا حجة قطعية ولا حجة ظنية في حق التناول لا بمعنى انه لا يبقى حجة لا في حق تناول جميع ما بقي بعد القصر ولا في حق اصل الحكم بالنظر الى الجنس فانه مكابرة . ٩) قوله كالمستأمن المستأمن كافر حربي دخل دار الاسلام بطريق الامان والذمي كافر يسكن في دار الاسلام بالجزية فكل منهما مخصوص من قوله تعالى اقتلوا المشركين فلعل تخصيص الذمي بنص آخر اوالمراد من المستأمن معنى الاعم اى من يستحق الامان بعهد منا . ١٠) قوله كالربا يعني لا يعلم قطعا انه ماذا والا لما اختلف المجتهدون فيه فبعد التخصيص بقوله تعالى وحرم الربا لا يعلم ان الباقي ماهو نعم بعد اختيار قول واحد من المجتهدين واتباعه يكون الربا معلوما وكذا الباقي بعد اخراجه لكن لا يحصل العلم القطعي. ١١) قوله من قوله تعالى واحل الله البيع عمومه باعتبار المفرد المحلى باللام كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الآية قيل ان قوله تعالى وحرم الربا وهو القاصر ليس كلاما مستقلا لتعلقه بما قبله بالعطف فلا يكون الآية من باب ما نحن بصدده وهو القصر بالكلام المستقل والجواب ان المراد بالتعلق المنفي في تعريف المستقل الا ان يكون المتأخر قيدا من قيود المتقدم لا يتم المقصود به الا بانضمام المتأخر والمعطوف ليس من المعطوف عليه كذلك. ١٢) قوله صار الباقي مجهولا قيل لو اريد ان الكل الباقي يصير مجهولا فالمنع كذلك جاني اهل القبائل ولم يكن معهم واحد او جمع من قبيلة بني تميم فالمجهول انما هو الباقي من قبيلة بني تميم وغيرهم داخل في الحكم قطعا ولو اريد ان بعض الباقي مجهول البتة فلا يلزم انتفاء الحجية مطلقا. ١٣) قوله ولا يثبت به الحكم اى لا يثبت بصدر الكلام في خصوصيات ما بقي بعد الاستثناء المجهول كهذا البعض او ذلك البعض لان هذا البعض يجوز ان يكون عين المستثنى منه او داخلا فيه. ١٤) قوله لانه كلام مستقل اه يعني ان مجموع استقلال الكلام واصالة التعليل في خصوص النص علة لظهور احتمال التعليل فلا يلزم علينا ان يكون كل كلام مستقل محتملا للتعليل احتمالا ظاهرا ولا ان يكون الخصوص بغير المستقل كالاستثناء ذلك ولكن يرد ان النسخ للعموم كلام مستقل وخصوص في النص العام فيكون احتمال التعليل في النسخ ظاهرا فلا يرد ان يصير العام بالنسخ ايضا مجهولا فاما ان لا يكون دليلا او يكون دليلا ظنيا فهف. ١٥) قوله ولا يدرى الخ وذلك لان العلة ليست معلومة انما هي فلا يعرف انها في اى شيء يوجد واى شيء لا يوجد ليعرف مقدار الخارج والباقي ولا يخفى ان هذا غير جاري في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره لان ترتيب الاجارة والامان على طلب الجوار والاستيمان يقتضي عليته له فيدرك بهذا التعليل ان كل مشرك يوجد فيه الاستجارة يخرج عن قوله تعالى اقتلوا المشركين فما لا يوجد لا يخرج لعدم ما يقتضي. ١٦) قوله كما كان حجة قطعية. ١٧) قوله فلا يقبل التعليل قد يقال ان العلة في الاستثناء عدم الاستقلال كما قال المصنف رحمه الله تعالى حكاية عن المستدل وهذا لا يجري في التخصيص . ١٨) قوله اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لعل المعنى شرط في الاستثناء والا فلا وجه للنفي رأسا. ١٩) قوله [illegible] لا يبقى حجة في المذهب الآن و آنفا كنون .

(وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مأة وعلم ان المأة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المأة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لايصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لايفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لايكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المأة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لايدل على تمكن الشبهة بل على ان لايبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لايثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل بان كان المخصوص مجهولا لايترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا لاقطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول

١) قوله يسقط المخصص اى يكون موقوفا الى البيان فاذا بين هى متراخيا يلزم التخصيص لا النسخ لان البيان يلحق باصل الكلام فلا تراخى .
٢) قوله بخلاف الاستثناء الحاصل ان الحكم فى الاستثناء لم يتقرر قبل الاستثناء بل مجموع الصدر والاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فجهالة الثنيا يستلزم جهالة الباقى فيندفع بها ما فى معرض الحلول واما التخصيص بالمستقل فهو بعد تقرر الحكم فجهالة المخصوص لا يفيد جهالة المتقرر لسراية الجهالة فيه وهى لا يصلح دفعا لما قد دخل فلا يسقط حجية بل يسقط نفس المخصص.
٣) قوله يسقط هو نفسه اى باعتبار نفسه والباء زائدة على غير القياس او للتعدية اى يسقط نفسه فبقى العام حجة كما كان فى هذا المذهب عند كون المخصوص مجهولا ايضا فالمذهب الثانى يخالف المذهب الكرخى فى المعلوم ويخالف المذهب الثالث فى المجهول واما الثالث فيخالف المذهب الكرخى فيهما فلذلك تأخره عن الثانى واما مذهبنا فهو على خلاف الكل حيث قلنا بحجية العام فى المعلوم والمجهول مع الشبهة فيهما فالكرخى رحمه الله تعالى لم يقل بحجية فيهما والمذهب الثانى لم يقل بحجية فى المجهول ولم يقل بالشبهة فى المعلوم والثالث لم يقل بالشبهة فيهما فلذلك تأخره عن الكل ختما للكلام بالاعلى.
٤) قوله تمكن فيه شبهة التنكير لافادة القلة والحقارة اى شبهة قليلة غير واصلة الى حد يوجب التوقف كما هو حكم العام عند البعض وهذا الحد ان يكون موجبا للشك والاجمال كما فى المشترك والمجمل فهذه الشبهة لا يخرج العام عن الحجية وانما تدل وصف القطعية.
٥) قوله لانه علم انه غير محمول على ظاهره قيل هذا منقوض بالقصر بغير المستقل واجيب بان الدليل انما يتم بملاحظة قوله فيما بعد لان المخصص اه.
٦) قوله بطريق المجاز فيه نظر كما مر فى قوله بطريق اسم الكل على الجزء .
٧) قوله لانه ترجيح اه قد يقال ان القاصر اذا دل على ان عدد المأة غير مراد لوجود قرينة ان المراد تسعة وتسعون دون الاقل من ذلك كثمانية وتسعين او اقل لان العام يقتضى الاستغراق فلو اريد الاقل يسقط بعض ما يقتضيه العام بدون المسقط ولو اريد الاكثر بعد المأة لا يلزم السقوط بدون المسقط فخلو الاكثر عن الفساد اللازم على تقدير الاقل قرينة يرجح الاكثر ذكر الدليل على تمكن الشبهة فى التلويح هكذا اذا اخرج البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان ولا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح واعترض عليه بان ما ذكر انما يصح فى الخصوص المجهول واما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع قلنا ان المراد بالرجحان المنفى الرجحان على وجه القطع واليقين فذلك معدوم قطعا فى المعلوم لاحتمال التعليل بما لايعلم انه فى أى من الافراد موجود وفى اى منها معدوم لكن مع ذلك ههنا رجحان وهو ان يراد جميع ما هو غير المخصوص المعلوم لعدم ما يسقط ذلك اقتضاء للفظ ذلك.

حنفى

حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لايسقط الاحتجاج به فقال (لكن لايسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط فى نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة فى العام للشبه الثانى فيدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك فى انه هل بقى معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك .

قوله حتى يخصصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لاشك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له . وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لايجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولايعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لايسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولايبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولايتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لايدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لايصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لايصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لايعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلاتبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لايبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لايرفع اصل اليقين بل وصفه .

١) **قوله** حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بيان التغيير وهو لا يجوز متراخيا عندنا كما قال المصنف رحمه الله تعالى فى ركن السنة فى باب البيان قبيل فصل الاستثناء بلا واسطة ان التخصيص تغيير وهو لايجوز الاموصولا فلو اريد بالتخصيص بالقياس ما يقابل النسخ والاستثناء وهو التخصيص المصطلح فلا يجوز بالقياس لانه بعد النص متراخيا لان القياس انما هو بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم ولو اريد النسخ فلا يجوز النسخ بالقياس قال المصنف رحمه الله تعالى فى النسخ واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس وايضا قال فى فصل شرط القياس ان الشرط الرابع لا يغير القياس حكم النص فكيف يكون التخصيص ههنا بالقياس وهو تغيير النص والجواب بانه مظهر لامثبت فالمخصص هو النص الوارد بحكم المقيس عليه دون القياس مردود بان مثل هذا الكلام تيسر فى جميع ما يكون القياس مغير النص فينبغى ان يجوز تغيير النص بالقياس بناء على الكلام المذكور هف ويمكن الجواب بان العام المخصوص البعض اذا خص ثانيا بالقياس فالتخصيص الثانى بيان بعض محتملاته فان المخصوص اذا كان مجهولا فظاهر انه له محتملات وكذا اذا كان معلوما لاحتمال التعليل بما لايدرى انه فى اى من الافراد موجود فالتخصيص الثانى يكون بيان التغيير وبيان التغيير يجوز موصولا ومتراخيا كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى باب البيان .

٢) **قوله** ان مع وجود هذه الشبهة آه ان مخففة عاملة فى ضمير الشان المقدر ولو قرئ بالتشديد فالاحتجاج بالنصب اسمها وفاعل لايسقط المستتر تحته الراجع الى الاحتجاج ولو رفع فالاسم لا يسقط بتأويل المصدر ولو قيل كيف يصح ان يكون الاحتجاج اسما وهو فى الاصل مبتدأ ويجب تقديمه على الخبر اذا كان فعلا له قلنا ذلك للتحرز عن اللبس وعند الانتصاب لايلتبس بالفاعل .

٣) **قوله** بصيغته اى هيئة الاستقلال ٤) **قوله** بحكمه وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت العام بلاتراخى . ٥) **قوله** لشبه الاول يعنى ان الناسخ اذا نسخ الحكم فى بعض افراد العام من غير تعين سقط نفسه ويتوقف حكمه الى ان يلحقه البيان .

٦) **قوله** فيدخل الشك فى سقوط العام قيل فكذلك يدخل الشك فى سقوط المخصص فانه كلام مستقل تام الافادة صدر الشارع يستحق ان يعمل بحكمه فالاصل فيه عدم السقوط لكن توجه اليه جهة السقوط من شبهة النسخ وعدم السقوط من شبهة الاستثناء فلايسقط بالشك وايضا سقوط العام يقتضيه الشبهان فشبه الاستثناء قد مر واما شبه النسخ فلانه يوجب صحة التعليل حتى يفضى الى الجهالة والسقوط وسقوط المخصص يقتضيه شبه النسخ فقط ففى اعتبار السقوط الاول عمل بالشبهين وفى الثانى عمل بالشبه الواحد فالاول اولى .

٧) **قوله** اذ قبل التخصيص كان معمولا به لو اريد القبلية مع التراخى فذلك فى النسخ دون التخصيص ولو اريد القبلية مع التلاصق والاتصال فالمراد بكونه معمولا به انه يستحق ذلك فهو قدر مشترك بين العام والمخصص ولو اريد وقوع العمل فذلك لايتصور قبل تقرر الحكم ولا تقرر قبل المخصص للاتصال بينهما فلا يحلل بينهما العمل .

٨) **قوله** فلما خص دخل الشك اصل الكاف للتشبيه اى دخول الشك مثل التخصيص فى انه واقع وانه قصد بها الى المفاجأة اى وقع الشك دفعة من غير انتظار عندما خص ويجوز ان يكون كما بمعنى لما بالتشديد فمعنى لما وهو الظرفية لازم لاصل المعنى كما ذكر ويجوز ان يكون الاصل لما اما بالفتح والتشديد او بالكسر [illegible] الشك لاجل التخصيص .

وانكان اى المخصص معلوما فللشبه الاول[1] يصح تعليله * لايريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كمايصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا[2] الوجه لايصح على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد[3] انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا[4] فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى[5] واذا صح تعليله لايدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى[6] لايصح تعليله كما هو عند البعض فدخل[7] الشك فى سقوط العام فلايسقط به الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصوص غير داخل فى العام فلهذا الشبه لايصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لايصح تعليل المستثنى واخراج[8] البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلايبقى[9] العام حجة ومن حيث انه لايصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلايبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد[10] عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلما صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك[11] لكم بزعم الجبائى ان عنده لايصح تعليله فلدفع هذه الشبهة

قوله لايريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لايصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ماسيأتى فان قيل فيجب ان لايصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله.

قال

١) قوله فللشبه الاول يصح تعليله اراد التعليل بالعلة المستنبطة اذ التعليل بالعلة المنصوصة يجرى فى الاستثناء كما يقول لاجالس الا رجلا عالما فترتب ثبوت المجالسة على وصف العلم يدل على علية الوصف وايضا الكلام فى التعليل يفضى الى الجهالة والعلة المنصوصة لاجهالة لسببها لانها امر معلوم كلما وجد وجد الحكم وكلما انعدم انعدم.

٢) قوله على هذا الوجه لايصح لايقول فيه دلالة على ان تعليله بوجه آخر وهو ان لايكون التعليل بحيث يخرج به بعض آخر بالقياس جار فى النسخ وليس الامر كذلك لان الكلام فى التعليل بالعلة المستنبطة وهى قسمان القاصرة وهى التى لا يتعدى مورد النص والمتعدية وهى التى يثبت بها الحكم بالقياس فى غير المورد فالتعليل بالقاصرة لايجوز عندنا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى فصل العلة والتعليل بالمتعدية ليس تعليلا بالوجه الآخر المذكور لانه يخرج البعض من العام ثانيا وهو نسخ بالقياس لانه نقول تعدية العلة لايلزم ان يكون بتحققها فى بعض آخر. قوله اوالعام فليكن تحققها فى غير افراد العام واثبات الحكم بالقياس فى ذلك الغير ليس نسخا بالقياس .

٣) قوله بل يريد اه يعنى ان المراد لقوله فللشبه الاول فلوجه لشبه الاول على تقدير المضاف وهو الاستقلال كلاما تاما الفائدة .

٤) قوله كما هو عندنا اى صحة تعليل كمسائل ثابتة عندنا فى الكون على وفق مذهبنا.

٥) قوله خلافا للجبائى لعل وجهه ان تعليل المخصص لاجل ان يخصص ثانيا بالقياس وهذا غير جائز والقياس لايغير النص وقد مر الجواب فى الصراح حياء سماروغ سرخ جيوسر دركشيدن ازكسى جبا بالضم مشددا بدول فالجبائى بالفتح من يأكل الجباء والجبائى بالضم والتخفيف المنسوب الى الجبو بالاتصاف به والالف من زوائد النسبة كالربانى والصمدانى اومخفف الجبائى بالتشديد وهو الجباء الشديد الجبو كما ان احمرى شديد الحمرة.

٦) قوله وللشبه الثانى لايصح تعليله معنى هذا الكلام انه لايصح تعليل الاستثناء كذا فى التلويح وهذا محل تأمل لانه يدل على الحكم التام المشتمل على كل من المسند اليه والمسند فهو كسائر الاحكام نعم انه ليس يقتضى التعليل كما يقتضيه الكلام المستقل لكن عدم الاقتضاء لايوجب عدم الصحة لايقال ان الاستثناء لوصح تعليل يلزم اخراج البعض الآخر بطريق القياس هف لانا نقول ان الاستثناء من حيث هو استثناء لايصح تعليله كما ان النسخ من حيث هو نسخ لا يصح تعليلة والايلزم الاستثناء والنسخ بالقياس وهو غير جائز ولا كلام فى ذلك وانما الكلام فى الفرق بينهما بان النسخ من حيث انه كلام مستقل تقبل التعليل والاستثناء من حيث غير مستقل لايقبله فالنزاع فى الفرق بين المستقل وغيره بعد الاتفاق فى ان كلا من النسخ والاستثناء من حيث هو كذلك لايقبل التعليل.

٧) قوله فدخل الشك فى سقوط العام اراد بالشك احتمال الشىء مع خلافه لايساوى الشىء ونقيضه فى نظر العقل كما هو المعروف فى لفظ الشك لان الاول من الشبهتين باعتبار النسخية والاستثنائية يقتضى عدم التعليل والشبه الثانى باعتبار وصف عدم الاستقلال يقتضى عدم التعليل والشبه الاول باعتبار وصف الاستقلال يقتضى التعليل والتعليل يحتمل الوصف المعلوم والمجهول او المقتضى للسقوط هو احتمال المجهول والثانى يقتضى عدم السقوط فكانه ههنا ثمانية احتمالات كلها يقتضى عدم السقوط الا الواحد فعدم التساوى بين وقوله فى السقوط اى باعتبار احتمال السقوط وصلة الدخول محذوفة اى دخل الشك فى حجة العام باعتبار هذا الاحتمال .

٨) قوله واخراج البعض الآخر يجوز التعليل لكل من تعليل التخصيص وتعليل المستثنى. ٩) قوله فلا يبقى العام حجة يعنى ان نفس التخصيص لايورث الشبهة ولايزيل الحجة ولكن يجوزان يكون معه مايورثها وان لايكون فذلك كما اذا دخل القوم فى الحجرة وزيد ليس فيهم والحجرة لايتسع فوق العشرين وكل القوم خمسة وعشرون فههنا وان لم يكن شبهة باعتبار تخصيص زيد ولكن يكون باعتبار ان عمروا اهل من الداخلين اومن الخمسة الباقين ولو فرض ان القوم عشرون لايكون تلك الشبهة.

١٠) قوله ويرد عليه حاصل الاعتراض ان دليلكم يبطل دعواكم لانكم يدعون حجية العام مع الشبهة والدليل يبطل الحجية واعتبار العموم.

١١) قوله ولا تمسك لكم اه لا مدخل له فى الاعتراض.

١) قوله على ان احتمال التعليل اه علاوة الدليل لدفع ما اورد عليه او تعليل اى لا يسقط بالشك وهو لاحتمال التعليل بناء على ان احتمال التعليل اه.
٢) قوله لان ما اقتضى القياس قيل فحينئذ لاجهالة فى انه كم يخرج بالتعليل فلا يمكن الشبهة وانتم قائلون بذلك والجواب ان الشبهة باعتبار ان التعليل بطريق الاستنباط والمجتهد قد يخطئ فلاقطع بما هو المرضى عندالله فالعام المخصوص باعتبار غلبة الظن بان العلة فيه وصف كذا حجة وباعتبار عدم الجزم فيه شبهة .
٣) قوله ان لم يدرك فيه علة لايعلل آه فاذا ادرك مجتهد علة فعلل وخصص يبقى العام حجة فى الباقى بعد هذا التخصيص عند هذا المجتهد فالمجتهد الآخر ان لم يدرك علة اصلا يكون العام حجة فى جميع ما بقى بعد التخصيص الاول وان ادرك علة اخرى يخصص بحسب علة ويبقى العام حجة فى الباقى فقد يخرج احدهما مايدل بتعليله غيرما اخرجه الآخر.

قال على ان احتمال التعليل لايخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لايعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل مايوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلايبطل العام باحتمال التعليل * فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لايصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ماسبق * فان العام الذى نسخ بعض ماتناوله لاينسخ بالقياس لان القياس لاينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولايلزم به المعارضة

قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بانه لوكانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذلايخفى ان المذكور لايصلح جوابا عن هذا الاشكال لمافيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ماتعينت لايدرى انها فى اى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لابل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينيا . قوله اذ هو اى القياس لايعارض النص لانه دون النص فلاينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدرما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدرما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتدأ قلنا لان مايتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلايسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد * وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لايصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لايستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لايتناول شيئا من افراد العام .

٤) قوله فظهر ههنا الفرق اه هذا انما يصح بعد بيان ان النسخ لايقبل التعليل ولم يبين وانما يبين ذلك فى فصل النسخ فيما يقول واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس فذلك يدل على ان لايصح تعليل الناسخ للنسخ لان ثمرته النسخ بالقياس وهو اذا لم يخرج لايصح التعليل.
٥) قوله اى لما ذكرنا وفى بعض النسخ اى كما ذكر بالكاف للمفاجأة.
٦) قوله الذى ينسخ الحكم آه هذا القيد احتراز عن الناسخ الذى ليس بقاصر للعام بل ينسخ حكم الخاص اوحكم العام فى جميع افراده فانه يصح تعليل هذا الناسخ لانه انما يؤدى الى اثبات الحكم المتأخر فى المقيس من غير النسخ بالقياس.
٧) قوله ليثبت النسخ آه يريد انه يصح تعليل ناسخ العام القاصر له ليثبت الحكم فى غير افراد العام بالقياس فانه ليس نسخا بالقياس.
٨) قوله صورته اى صورة ماينسخ العام فى بعض افراده وقوله نص خاص اراد ما يعم الاخص مطلقا والاخص من وجه فالاول كقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مأة ورجم بالحجارة هكذا لفظ الحديث على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى النسخ فانه نسخ لقوله تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل لهن سبيلا فالآية يعم البكر والثيب والحديث يختص بالثيب والثانى كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فهو ناسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فكل منهما اعم واخص من الآخر من الوجهين.
٩) قوله فانا نجعله ناسخا واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فهو مخصوص لجواز ان يكون بيان التغيير متراخيا عنده. ١٠) قوله ماسبق قال فى اواخر فصل حكم العام ان كان المخصص متراخيا لا نم انه مخصص بل ناسخ.
١١) قوله فان العام الذى آه دليل على قوله لا يصح تعليل الناسخ الى قوله يثبت النسخ يعنى ان التعليل لغرض النسخ بالقياس فاذا لم يصح النسخ بالقياس لم يصح التعليل المذكور لذلك الغرض فقوله صورته اه جملة اعتراضية دخلت بين الدليل والمدعى.
١٢) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور دون المتواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى اواخر النسخ قال عبدالرحمن فى شرحه للمغنى روى الكرخى عن ابى يوسف جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصصه فان قلت ماالفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تغيرين لايجوز الاول بالقياس ويجوز الثانى به قلنا ان التخصيص بيان المراد ودفع ما فى معرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر فالثانى اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول ١٣) قوله ولايلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة فى النسخ فالمعنى ان المتأخر لابد ان لايكون دون المتقدم فى النسخ افادة القطع والظن فاما ان يتساويا او المتقدم دون المتأخر ولايجوز ان يكون اقوى فخبر الواحد ينسخ بالمشهور والمتواتر وكذا المشهور بهما وكذا المتواتر بهما ولكن لايجوز نسخ المشهور والمتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المص فى باب المعارضة.

١) قوله لانه يبين انه الخ اى التخصيص بالقياس بيان ان المخصوص به لم يدخل تحت العام فهو بيان لعموم المخصص وخصوص العام ولايلزم المعارضة بين البيان والمبين فان قلت كيف يكون القياس بيانا ولو كان بيان التغيير وهو لا يجوز متراخيا عندنا والقياس متراخى قلنا ان القياس مظهر لا مثبت فيه مظهر ان المخصص المنصوص عليه يبين ان المخرج بالقياس لم يدخل فى العام فالبيان فى الحقيقة هو المخصص وهو غير متراخ وان قلت لم لايجوز ان يكون النسخ بالقياس ايضا بيان قلنا نعم لكنه بيان المدة وانتهاء الحكم بعد ما تقرر لا بيان معنى الكلام وبيان عدم الدخول تحت العام من الابتداء وبيان المدة رافع للمتقرر وهذا ليس من بيان القياس واما بيان عدم الدخول فدافع لما فى معرض الثبوت وهذا يجوز من القياس وذلك لان القياس يلحق لاصل فلوكان الاصل مخصصا كان القياس مخصصا وان كان ناسخا كان ناسخا فالقياس فى التخصيص بيان عدم الدخول وفى النسخ بيان انتهاء الحكم. ٢) قوله والتخصيص اه اخره عن النسخ وكان ذكره مقدما على ذكر النسخ لان فرع النسخ حيث شبه به فنظير الاستثناء المسئلة الاولى من التخصيص بالعقل وهو فى حكم الاستثناء والاولى تأخيرها عن الثانية تصريح الاستثناء فيها لكن التقديم لان حكم البطلان فى الاولى اصلى وفى الثانية بعارض الاستثناء.

لانه يبين انه لم يدخل[1] وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص[2]* فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن[3] اوباع عبدين الاهذا[4] بحصته من الالف يبطل البيع[5] لان احدهما لم يدخل[6] فى البيع فصار البيع بالحصة ابتدأ ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد[7] ففى[8] المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل[9] الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الاهذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما فى البيع لايصح البيع فى الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع فى الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتدأ باطل للجهالة وانما قلنا ابتدأ لان[10] البيع بالحصة بقاءً صحيح كما يأتى فى المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع فى الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ماليس بمبيع وهو الحر اوالعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع.

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذلوفصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمأة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشىء فى العقد انماهو بصفة المالية والتقوم وذلك لايوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت اوبين ميتة وذكية اوبين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتدأ بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لوكان قيمة كل واحد منهما خمسمأة فحصة العبد من الالف خمسمأة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ماليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لماجمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبوله فى الآخر حتى لايملك المشترى قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع فى قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا اومدبرا اوام ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لايدفع المنع.

ونظير

٣) قوله بثمن اه يتناول الصورتين تفصيل الثمن بتسمية حصة كل واحد وعدم ذلك فالبيع باطل فى كل منهما فى الصورتين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يجوز فى القن اذا فصل الثمن وقيل ان ابا يوسف رحمه الله تعالى رجع قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وذكر فى المبسوط ان البيع فاسد فى القن قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى فى الاصول اذا سمى ثمن كل لم ينفذ العقد فى القن صحيحا اوالمفهوم انه ينعقد فاسدا حيث لم يقل لم ينعقد اصلا كذا فى شرح البرجندى.
٤) قوله الاهذا اى قائلا الاهذا ويجوز ان يكون قوله باع عبدين اه بمعنى قال بعت عبدين اه فالاستثناء متعلق بالاخير وقوله بحصته متعلق بالاستثناء دون صدر الكلام. ٥) قوله يبطل البيع اى فى الوجهين فالبيع فى الاول باطل لعدم مالية الحر وسراية البطلان الى العبد لان الصفقة واحدة وهو المذكور فى المختصر وفى الثانى فاسد لانه بيع مال متقوم بمال متقوم مشتمل على الجهالة المفضية الى المنازعة بين العاقدين ومثله فاسد كذا فى المختصر فلفظ البطلان هناك بالمعنى الاعم المتناول للفساد.
٦) قوله لان احدهما اه الدليل متعلق بالمسئلة الثانية لانه انما يدل على الفساد دون البطلان فمجرد الجهالة لا يوجب البطلان وهذا انما يجرى فى صورة عدم تفصيل الثمن لا فى صورة التفصيل فليس تفصيل حينئذ بيعا بالحصة بمعنى البيع بالثمن المجهول واما قوله ولان ماليس بمبيع اه فهو جار فيهما على ماروى فى شرح البرجندى عن الخلاصة انه اذا اتحد العقد وتفرق العاقد الثمن ففى بعض المواضع انه لا يتفرق الصفقة وفى الكافى انه اذا اتحد العاقد والعقد والثمن اوالاكثر اتحدت الصفقة وان تعدد الكل اوالاكثر تعددت الصفقة ففى صورة تفصيل الثمن يكون الصفقة واحدة لما فرض ان العاقد والعقد واحد فقبول ما ليس بمبيع شرط فى المبيع اذلا بد من قبول الكل ولو قبل فى البعض ورد فى البعض لايصح البيع اصلا والايلزم تفريق الصفقة قبل تمامها.
٧) قوله بالشرط الفاسد وهو من العاقدين ان ضما الحر والمستثنى مع المبيع فهو فى معنى اشتراط العقد فى المبيع بقبول غير المبيع. ٨) قوله ففى المسئلة الاولى اه الظرف خبر ليس قدم لافادة القصر اى انعدام حقيقة الاستثناء انما هو فى المسئلة الاولى واما الثانية فهى فيها موجودة اوالخبر مقدر بقرينة ما بعد ذلك اوالخبر حقيقة الاستثناء والاسم المستكن الراجع الى عدم الدخول.
٩) قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان محل الايجاب فى البيوع انما هو المال المتقوم والحر ليس بمال فمثل ذلك ما اذا باع الخل والخمر لا يدخل الخمر تحت الايجاب لعدم التقوم بخلاف ما اذا باع القن والمدبر حيث يدخل المدبر تحت الايجاب عند البعض كذا فى شرح الوقاية وينفذ بيعه بقضاء القاضى كذا فى شرح البرجندى وذلك لانه مال متقوم قيمته ثلثا قيمة القن.
١٠) قوله لان البيع بالحصة اه والفرق بين الجهالة الثابتة من الابتداء والطارية بعد تمام العقد ان الاولى دافعة والثانية رافعة والدفع اسهل فيقع والرفع اصعب فلا يقع وايضا الاولى بالصلح لكان العاقد ملتزم [illegible] المسئلة هى نظير النسخ بغير الصنع.

ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع

قوله العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة

١) قوله ونظير النسخ كما ان الجهالة فى نسخ العموم لا يبطل حجية العام وكانت باطلة فى نفسها فكذلك فى بيع العبدين الجهالة الطارية بالموت لا يبطل البيع واما فى نظير الاستثناء فكما ان الجهالة بالاستثناء من العموم يبطل حجية العام فكذلك الجهالة بالاستثناء هناك يبطل البيع. ٢) قوله قبل التسليم احتراز عن الموت بعد التسليم قبل النقل من منزل البائع حيث يكون الهلاك من مال المشترى ويبقى العقد فيهما بكل الثمن. ٣) قوله تناسب النسخ باعتبار الاشتمال على ازالة الشيء بعد موته وباعتبار ان جهالة الزائل لا يؤثر فى بطلان ما بقى. ٤) قوله تحت البيع اى البيع الثابت المتقرر فيتميز عن الاستثناء فان المستثنى وان كان داخلا فى اطلاق البيع قبل الاستثناء فى بعض المذاهب لكنه ليس داخلا فى البيع المتقرر. ٥) قوله فى يد البائع قبل التسليم احتراز عما اذا كان فى يد البائع بطريق الامانة بعد التسليم حيث لا ينفسخ البيع فيما مات ٦) قوله فلا يفسد البيع تفريع على انفساخ البيع فى الميت فانه حينئذ ليس المبيع فى الحى مشروطا بقبول غير المبيع فانما يكون الامر كذلك اذا كان الميت داخلا فى البيع ولم ينفسخ العقد فيه كبيع الحر والعبد وليس هناك تفريق الصفقة قبل التمام لانها قد تم برضاء من الجانبين ثم انفسختا فى البعض بمنزلة ما اذا اقالا فى البعض. ٧) قوله وانه غير مفسد كما اذا استحق بعض المبيع فى يد البائع او المشترى فالباقى للمشترى بالحصة فان قلت ان الجهالة تفضى الى المنازعة فينبغى ان يفسد البيع قلنا نعم لكنا نظر الى قيمتى البعضين فينقسم الثمن على حسبهما فان كانا سواء ينصف وان كان احدهما نصف الآخر يثلث وعلى هذا القياس البواقى من الصور فان قلت يتسر مثل هذا الكلام فى البيع بالحصة ابتدأ فينبغى ان يصح قلنا اعتبار قول القوم انما هو لحفظ ما ثبت وتقرر لا لاثبات ما فى معرض الثبوت. ٨) قوله صح ان علم آه اى صح البيع فيهما ولزم فى غير محل الخيار ووقف على الامضاء فى محله وأما اذا جهل كل من محل الخيار وثمنه او جهل المحل فقط او الثمن فقط فسد البيع فيهما وبطل الخيار فى الفسخ والامضاء اما فى الصورة الاولى فلان حكم القصد لو ثبت فى الذى لا خيار فيه يثبت بحصة من الثمن وهى مجهولة واما فى الثانية فلان ما فيه الخيار كالخارج عن العقد فبقى احدهما وهو مجهول واما فى الثالثة فلان الثمن مجهولة فيما بقى فى العقد هذا ما قيل على ما فى شرح البرجندى وفيه نظر لانه انما يدل على انتفاء حكم العقد الى زمان سقوط الخيار فيما لا خيار فيه ايضا فليكن البيع منعقدا فى المجموع من غير تفصيل الابعاض موقوفا الى زمان الرد والقبول فانه لرد ازالة اصل البيع بعد ما ثبت فيه النسخ ومنع بعض المتعدد عن الدخول فى الحكم فيشبه الاستثناء ولو فرض ان المبيع بالخيار واحد يوجب الشبهة الاول دون الثانى ولو كان المبيع متعددا ولم يدخل احدهما فى البيع ولم يكن خيار فى البيع يوجد الثانى دون الاول كما اذا بيع ذكية مع ميتة ويجوز ان يرجع الضمير الى الخيار فهو من حيث انه يمنع عن الدخول فى الحكم كالاستثناء ومن حيث انه يجعل السبب كالزائل فى حق الحكم فى محل الخيار كالنسخ وعلى الوجه الاول يرد على قوله لا يصح لشبه الاستثناء وقوله لشبه النسخ الاشبه الرد الاستثناء او النسخ وهو وصف الرد وانما هو بعد وجوده فينبغى ان يكون الحكم بعدم الصحة او وجودها بعد الرد لا قبله مف.

٩) قوله لا يصح لشبه الاستثناء اى اذا كان محل الخيار مجهولا يكون كاستثناء المجهول من العام فكما انه يبطل حجية العام فكذلك الخيار يبطل البيع واما اذا كان معلوما وكان الثمن مجهولا فشبه الاستثناء لا يقتضى عدم الصحة بل يقتضى وجودها كالاستثناء المعلوم من العام وانما سبب عدم الصحة امر آخر غير شبه الاستثناء وهو ان جهالة الثمن يفضى الى المنازعة ثم فى صورة الجهالة لو اعتبر شبه النسخ كان الخيار ساقطا فى نفسه وصحة البيع فيهما نافذا كما اذا نسخ بعض العام لا بعينه واما فى صورة العلم بمحل الخيار وثمنه لو اعتبر شبه الاستثناء صح البيع فيهما مع خروج محل خروج الخيار عن الحكم فان استثناء المعلوم من العام لم يكن مبطلا لحجيته فكذا شبهه فيما اذا كان محل الخيار وثمنه معلومين لا يبطل البيع ولا يفسده بعدم الجهالة فى الثمن ولعدم الشرط الفاسد فليس هناك قبول ما ليس بمبيع شرطا فيما هو مبيع لان محل الخيار ليس بغير مبيع حتى يفسد بالشرط الفاسد ومعنى هذا الكلام انه لو اعتبر هنا شبه الاستثناء يفسد البيع وههنا شرط فاسد هو سبب الفساد كلاهما ليس بثابتة اما الاول فلان الاستثناء المعلوم من العام لم يبطل صدر الكلام كان العام معه حجة فكذا خيار الشرط فى احد العبدين المعلوم هو وثمنه ثم الصدر وهو البيع كما مر آنفا واما الثانى فلان الشرط الفاسد فيما باع عبدين الا هذا كان قبول غير المبيع شرط فى قبول البيع وههنا لا يوجد ذلك كما مر ايضا.

١٠) قوله بخلاف الحر والعبد متعلق بقوله واذا علم كل واحد منهما يصح شبه النسخ اى لا يصح البيع فيما جمع بين الحر والعبد وان كان مثل مسئلتنا فى ان ثمن كل منهما معلوم وكلا من الخارج والداخل معلوم وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله واما عندهما فيصح اذا سمى ثمن كل فى العبد وقيل ابو يوسف رحمه الله تعالى رجع الى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكذا فى شرح البرجندى. ١١) قوله مناسبتها اى مناسبة هذه المسئلة ويجوز ان يكون التأنيث باعتبار الصفقة والمقابلة او القصة. ١٢) قوله على ما عرف اى فى موضوعه قال المصنف رحمه الله تعالى فى آخر فصل مفهوم المخالفة ان خيار الشرط يثبت بخلاف القياس لان البيع لا يحتمل الشرط حيث يصير به مجازا فدخوله على الحكم اسهل اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فتأثير شرط الخيار ان يمنع الحكم لا الايجاب فافيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم. ١٣) قوله بيان انه لم يدخل بيان عدم الدخول فى جانب الاستثناء ان يجعل الاستثناء مسكوتا عنه غير محكوم عليه لصدر الكلام او نقيضه ومثل هذا البيان انما هو فى نفس خيار الشرط يجعل محل الخيار مسكوتا عنه غير محكوم عليه بالدخول فى الحكم او فى نقيض الحكم واما الرد بالخيار فهو يجعله محكوما عليه نقيض الحكم فنفس الخيار اشبه بالاستثناء ثم اذا فرض ان الخيار يقتضى عدم الدخول فى الحكم فالرد بالخيار باعتبار بيان عدم الدخول تأكيد له وباعتبار بيان الدخول فى نقيض الحكم بيان له بعد اجماله. ١٤) قوله يصح البيع لرعاية شبه النسخ لان كل واحد من المبيع وهو غير محل الخيار والثمن معلوم فينفذ فيه البيع واما فى محل الخيار فيصح موقوفا.

والافلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لايكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لايكون شئ منهما معلوما فلو(٢) راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غاية ما فى الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلايفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان(٥) قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما اوكلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة(٦) المبيع او الثمن اوكليهما فاذا(٧) علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا(٨) الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار اوثمنه مجهولا لايصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ

قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا اوبالعكس اوكلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام مثال الثانى باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلاهما بالف على انه بالخيار فى احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولالما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى ايجاب مبيع بيعا واحدا فلايكون بيعا بالحصة ابتدأ بل بقاءً ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار اوالثمن اوكليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء * وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلايثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلاينعقد بالشك * وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لاتدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم* واما ثانيا فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ماذكره يلزم ان لايثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لايثبت بالشك قوله ولجهالة المبيع اوالثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلايمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لاينعقد الا بحكمة فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصة من الثمن ابتدأ بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لابنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لايظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لايدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن

١) قوله والافلا اى لايصح البيع فى شئ من محل الخيار وغيره لرعاية شبه الاستثناء لان شيئا من المبيع اوالثمن مجهول قطعا.

٢) قوله فلو راعينا اى لو راعينا كون محل الخيار داخلا فى الايجاب يصح البيع فى غير محل الخيار فى الصور الاربع.

٣) قوله غاية ما فى الباب اه قد يقال ليس وجه عدم الفساد منحصرا فى ذلك بل الفساد فيما لايعين محل الخيار لجهالة المبيع.

٤) قوله لكنه فى البقاء لا فى الابتداء قيل فيه نظر لان الرد بالخيار بيان عدم الدخول كالاستثناء كما قال المصنف رحمه الله تعالى فيكون من تتمة صدر الكلام مثله انما يتم بعد الرد بالخيار كما ان البيع فى قولنا بعت هذين العبدين بالالف الا هذا وبحصته من الثمن يتم بعد الاستثناء فكما ان البيع بالحصة فى الابتداء فى مسئلة الاستثناء فكذلك فى مسئلة الرد بالخيار.

٥) قوله فلان قبول غير المبيع اه فيه مافيه وقد عرفت فى تحقيق قوله لايصح شبه الاستثناء.

٦) قوله ولجهالة المبيع اه قيل ان هذه الجهالة طارية بعد الرد والجهالة الطارية لاتوجب فساد البيع والجواب انا اذا راعينا عدم الدخول فى الحكم كان الرد بالخيار بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما مرآنفا فالجهالة اللاحقة لسبب الرد كالجهالة لسبب الاستثناء فى قولنا بعت هذين العبدين اه فكما انها فى الابتداء فكذا هذه.

٧) قوله فاذا علم ان شبه النسخ اه قد مر ان شبه النسخ باعتبار الدخول فى الايجاب وشبه الاستثناء باعتبار عدم الدخول فى الحكم وان رعاية الدخول فى الايجاب يوجب الصحة فى الجميع ورعاية عدم الدخول فى الحكم يوجب الفساد فى الجميع فشبه النسخ يستلزم الدخول فى الايجاب وشبه الاستثناء يستلزم عدم الدخول فى الحكم فاذا كان اللازم موجبا لامر يجوز ان يقول ان المستلزم موجب له فكانه ذكر فيما سبق ان شبهين يوجبان الصحة فى الجميع والفساد فى الجميع فصح قوله فاذا علم اه.

٨) قوله فراعينا الشبهين قيل رعاية الشبهين ان سوى بينهما فينبغى ان ينصف الاربع ويجرى كل فى الصورتين واجيب بان وجه الصحة واحد وهو عدم المانع وعدم اعتبار الجهالة الطارية ووجه الفساد ثلثة الشرط الفاسد وجهالة المبيع وجهالة الثمن فوزعت الاربع باعتبار الوجوه.

ولم

ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف[١] ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين[٢] ثمن كل واحد منهما حيث يفسد[٣] البيع فى العبد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع اصلا[٤] فيصير كالاستثناء بلامشابهة[٥] النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع.

فصل[٦] فى الفاظه وهى[٧] اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما[٨] عام بمعناه وهذا اما[٩] ان يتناول المجموع

قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر * وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل فى الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لايفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء.

قوله فصل فى الفاظه اى فى الفاظ العام على ماذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله اى من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ماذكره غيره وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل مايتناوله ولايتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من استيعاب المعنى وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناوله مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاولى ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لابكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لمادون العشرة من الرجال لايكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج * والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تأويل مايقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لالكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا * فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الازيد ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء * قلت يصح من حيث ان مجئ المجموع لايتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الازيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الاواحدا ولايصح العشرة زوج الاواحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع * والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم * والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشىء منهما

١) قوله بخلاف ما اذا باع الحر اما متعلق بقوله يصح البيع او بقوله ولم يعتبر الخ والصفقة فى الاصل مرة من الصفق وهو ضرب يد بيد فى البيع اذا المتابعة والعهد كذا فى تاج المصادر والمراد هناك نفس عقد البيع.

٢) قوله وبين ثمن كل واحد منهما فاذا لم يبين فالاولى ان يفسد البيع لتضاعف مايمنع الصحة فحينئذ يكون الثمن مجهولا بعد ان كان العقد مشتملا على الشرط الفاسد.

٣) قوله يفسد اه اراد بالفساد البطلان ليوافق ماذكر فى المختصر انه يبطل بيع قن ضم الى حر. ٤) قوله اصلا اى لا اصالة بان كان منفردا فى العقد ولا تبعا بان كان منضما مع العبد او المعنى لا باتفاق العاقدين ولا بقضاء القاضى كما فى المدبر او المعنى لا عندنا ولا عند غيرنا او المعنى لاباعتبار الايجاب ولاباعتبار الحكم.

٥) قوله بلامشابهة النسخ اه فانها مبنية على الدخول فى الايجاب وذلك منتف فيكون ماليس اه تفريع على انه كالاستثناء فحينئذ يكون مثل قوله بعت هذين العبدين الاهذا بحصة من الثمن فكما هو مشتمل على اشتراط ماليس بمبيع فى البيع فكذا هذا.

٦) قوله فصل فى الفاظه اى الفاظ العام كما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه فى قوله منها الجمع المعرف باللام اى من الفاظ العام فالمعنى انه فى اقسام لفظ العام واصنافه او الضمير يرجع الى العام على ارادة المعنى العام بطريق الاستخدام فان العموم فى الاصل صفة المعنى كالكلية والجزئية وقع الاصطلاح على اجزائه على اللفظ لمناسبة بينهما ولايبعد ان يكون الضمير راجعا الى العموم والاستغراق.

٧) قوله وهى اما عام بصيغته ومعناه المراد به الجمع المصطلح عند النحاة وهو مادل على آحاد مقصودة بحروف مفردة وتغيرما اما عمومه باعتبار المعنى فظاهر واما باعتبار الصيغة فلان اللفظ كان مشتملا على حروف المفرد مع تغير ما لان قولنا مثلا رأيت الرجال معناه رأيت هذا الرجل وذاك الرجل وهلم جرا فكما هو يتناول من المفرد المتعدد من المعنى كذلك يتناول والمتعدد من اللفظ واما القوم فلا يتناول المتعدد من اللفظ من لفظ مفرده اذ ليس له مفرد من لفظ فقوله بصيغته ومعناه اى بصيغة مفرده ومعنى مفرده بتقدير المضاف.

٨) قوله واما عام بمعناه اه وهو مالايكون له مفرد من لفظه كالركب والباقر والجامل ليست جمع راكب وبقر وجمل على ماقالوا وكالنسوة جمع المرأة واما النساء فيمكن ان يقول انه جمع النسوة ثم العام باعتبار الصيغة فقط كالجمع المنكر خارج عن المقسم فلم يذكره.

٩) قوله وهذا اما ان يتناول المجموع هذا التقسيم لايجرى فى العام بالصيغة والمعنى فكله داخل فى القسم الاول وهو العموم على سبيل الاجتماع واما العموم على سبيل الانفراد سواء كان بطريق الشمول والاحاطة او بطريق البدل فلا يجرى فيه.

كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع اوكل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم اوعلى سبيل البدل نحو من يأتينى اوّلا فله درهم فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح الطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى مالانهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا اوعشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة اواربعة اوما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولايخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والافقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت اوكثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرهط اوللعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك * واما تحقيق ان الموضوع للعموم هومجموع الاسم وحرف التعريف اوالاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع اوعلى كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة اوالمحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى اواعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام.

لان

١) **قوله** كالرهط والقوم فى الصراح رهط گروه كم ازده ازمردان وقوم قبيلة مرد فعلى الاول ليس من الفاظ العموم لكونه محصور.

٢) **قوله** على سبيل الشمول اه التناول على الشمول ان يوجد الافراد فوق الواحد ويدخل الكل فى الحكم فرادى وعلى البدل ان لايتصور سوى الواحد لكنه غيرمتعين فيحتمل ان يكون هذا اوذاك وهلم جرا ولوكان فوق الواحد لدخل الكل فى الحكم هذا هو الفرق بينه وبين المفرد المنكر فانه وان كان لفرد غير متعين يحتمل كل الآحاد على البدل لكنه لايشمل الكل عند تصور مافوق الواحد.

٣) **قوله** نحو من يأتى فله درهم لفظ من ان كانت موصوفة سواء كانت مستعملة فى الواحد اوالتثنية اوالجمع كان عاما على الانفراد بطريق الشمول وان كانت موصولة مستعملة فى الجمع بمعنى الذين يأتونى على الاستغراق كان عاما على الاجتماع وكذلك اذا كانت مستعملة فى الواحد اوالتثنية وقصد الاستغراق نحو الرجل الذى يأتينى اوالرجلان اللذان يأتيان فكذا من الالفاظ العموم وعند ارادة العهد ليس من العموم فى شىء.

٤) **قوله** من يأتينى اولا فله درهم اه المراد كل احد يأتينى غير مسبوق بالآخر ولا مقارن له فى الاتيان بحسب الزمان فهذا لا يصدق الاعلى الواحد ولو اريد كل احد يأتى غير مسبوق بالآخر فاذا اتاه جمع معا من غير ان يسبق بعضهم بعضا يصدق على كل واحد منهم ذلك فان قلت ما الفرق بين النكرة كقولنا رجل له على درهم وكوكب ينقض الساعة وبين من الموصوفة نحو من يأتينى فله درهم تعم الثانية دون الاولى قلنا ان الثانية تعم لعموم الصيفة كالنكرة الموصوفة ولا وصف فى الاولى فلايعم.

٥) **قوله** فصاعدا عطف على المقدر حالا اوصفة للمقدر اوجاريا عليها فصاعدا مرتقيا الى مافوقها لاالى نهاية والظاهر ان المراد بالاطلاق اعم مما هو بحسب الحقيقة اوالمجاز والافجموع القلة غير مستعملة فيما فوق العشرة الامجازا.

٦) **قوله** اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط لفظ الاسم مقحم كما فى قوله تعالى سبح اسم ربك على ما قيل وقول الشاعر الى الحلول ثم اسم السلام عليكما اى يصح اطلاق الجمع وما فى معناه كالقوم والرهط اوالاضافة بيانية اى اطلاق اسم هو جمع ويجوز ان يكون اسم الجمع مخصوصا بما كان لفظ موافق للمفرد فى الحروف الاصلية ولم يكن جمعا كالركب من الراكب والصحب من الصاحب والجامل والباقر من الجمل والبقر فيخرج منه مثل الرهط والقوم فالمفرد مثل الرجل او الانسان لايوافق القوم فى الاصول وحينئذ يكون الجمع متروكا بالمقايسة.

٧) **قوله** من الثلثة اما ابتدائية اى يطلق من الثلثة الى ما لا نهاية له او بيانية عدد معين هو ثلثة فصاعدا فيكون احترازا عن الاثنين وقوله الى ما لا نهاية له يجوز ان يتعلق بالصعود وشرح معناه قد مر فى اوائل فصل حكم العام فى قوله الى ما لا نهاية له.

٨) **قوله** فاذا اطلقت على عدد معين والاظهر ان يقول على متعدد اومعدود معين لان الرجال مثلا انما يطلق على ماكان عدده ثلثة اواربعة وهو المعدود لاعلى نفس الثلثة اوالاربعة وقوله افراد ذلك العدد اى افراد ومفرد ذلك المتعدد المتعين وما صدق عليه مفهوم المفرد او آحاد ذلك العدد واجزائه فالبشر والمبشر والقوم والقدم بدل من عبيد زيد افراد مفهوم العبد وهومفرد العبيد واجزاء الثلثة التى هى عدد عبيد زيد.

٩) **قوله** وليس المراد انه يحتمل الثلثة اى كاحتمال اللفظ المشترك معانية المتشاركة بان يكون العبيد مثلا بمعنى الثلثة تارة وبمعنى الاربعة اخرى وهلم جرا كالعين بمعنى الباصرة مرة وبمعنى الذهب اخرى فلفظ الجمع لا يحتمل بذلك الوجه مراتب الاعداد ولكنه يحتمل الكل كاحتمال اسم الكلى افراده كالانسان اذا اطلق يحتمل زيداً وعمراً او غيرهما.

١٠) **قوله** كان هذا ينافى معنى العموم قيل لو اريد ان احتمال الثلثة ينافى عموم اجزاء الثلثة فليس الامر كذلك فان ما اريد بالثلثة يعم اجزاءها ولو اريد ان احتمالها ينافى عموم غيرها من الاعداد كالاربعة والخمسة ولا فساد فى ذلك فانهم قائلون بان من كان له ثلثة عبيد اذا قال عبيدى احرار لايتناول لفظ العبيد فوق الثلثة لانعدامه ما اذا اطلق العبيد واريد الثلثة لابأس بان لايعم الاربعة.

لان اقل الجمع ثلثة[1] وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة[2] والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما[3] وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فمافوقهما جماعة[4] ولنا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع[5] ولانزاع فى الارث والوصية * فان اقل الجمع فيهما اثنان[6] وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز

قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فى اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لاتزوج نساء لايحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان * الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فمافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لماستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولايصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى اومجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولالفظ اثنان مثنى على ماتقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولايصح العالمون * ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لانزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لاباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام اولاب اثنتين فلهما الثلثان مماترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك * فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن * قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لايكون الاوارثا بالقوة اوبالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كماروى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لااستطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت * واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض اوتشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لايطلق على

١) قوله لان اقل الجمع اه دليل على المفهوم اى لايطلق على مادون الثلثة لانه ليس من افراد الجمع لان اقل الجمع اه ٢) قوله لقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس قيل حجبة الام من الثلث الى السدس بالاثنين من الاخوة اما ان يكون مجمعا عليه فليكن الثبوت بالاجماع وسند الاجماع قياس مستنبط من الآية المذكورة على ان المراد بلفظ الاخوة مافوق الاثنين واما ان لايكون مجمعا عليه فليس المراد عند البعض الاثنين فلا يثبت ذلك بالقطع وفى شرح الفرائض لشيخ الاسلام وقد اعطى النبي عليه الصلوة والسلام الام السدس مع الاثنين من الاخوة والاخوات وايضا فيه لافرق بين الاخوين والاختين فى الحجب الى السدس اجماعا فيمكن ان يقال ان الحجب بالاثنين من الاخوة ثابت بالسنة او الاجماع فلاضرورة فى حمل الاخوة فى الآية على الاثنين.

٣) قوله فقد صغت قلوبكما فى تاج المصادر البيهقى الصوغ آفريدن وربما قالوا فلان يصوغ الكذب فصوغ القلب الخيال الفاسد والوهم الباطل فالخطاب لحفصة وعائشة رضى الله عنهما حيث رضيتا بافشاء سر النبي عليه السلام وتوهمتا انه ليس مما لاينبغى ان يكون وبيان ذلك انه عليه السلام اسر الى حفصة تحريم مارية او العسل او ان الخلافة بعده لابى بكر وعمر رضى الله عنهما كذا فى انوار التنزيل فاخبرت به عائشة اليهما ولم يمنعها عن ذلك فقال الله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اى فالتوبة خير لكما حيث وجبت عليكما بما صغت قلوبكما قيل لم لايجوز ان يكون القلب هناك بمعنى الحاسة الباطنة كالواهمة والمتصرفة فيتعدد فى كل انسان او بمعنى الرأى فى كل من ذكر المحل وارادة الحال كما يقال له قلبان اذا كان مترددا بين امرين قد يريد هذا وقد يريد ذاك.

٤) قوله الاثنان فما فوقهما جماعة هذا الكلام من وضع الشرع ظاهر ان معناه جماعة فى حق حكم من احكام الشرع فما يثبت باخبار جمع جمع يثبت بشهادة الاثنين لانهما جماعة فى حق استعمال اللفظ الجمع فذلك شأن علماء اللغة .

٥) قوله فى اختلاف صيغ الواحد آه والاظهر ان يقول على اختلاف اذ الاجماع يوصل بعلى يقول اجمعوا على كذا وهذا امر مجمع عليه وذكر الواحد استطرادى فى مقام الفرق بين التثنية والجمع ثم الجمع المعرف بالاضافة يفيد الاستغراق اى جميع الصيغ الثلثة مختلفة فكل ما هو صيغة يعبر بها عن التثنية مخالف لما يعبر به عن الجمع فلفظ الجمع غير مستعمل فى التثنية.

٦) قوله اقل الجمع فيهما اثنان اما الميراث فكما مر فى قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك التوصيف يدل على نساء ليست فوق اثنتين فيكون ثنتين اما الوصية فكما قال المصنف فى المختصر فى الوصية واقاربه وذو انسابه محرماه فصاعدا .

كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث اوعلى سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم اوعلى اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحدا واثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة ولاتمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لاان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع *

الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لايكون فى الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كمايقال لمن مال قلبه الى جهتين اوتردد بينهما انه ذوقلبين * واما الجواب عن الثالث فهوانه لمادل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا اوفى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد اواثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لايدل على المطلوب اذليس النزاع فى ج م ع ومايشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهذا حاصل فى الاثنين بلاخلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لاحاجة الى ماذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير اواكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة ومافوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ماقيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهوظاهر بخلاف مااذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انماهى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات .

فيصح

١) قوله كما يذكر الجمع للواحد كما مر فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقوله تعالى فنعم الماهدون وقوله والحديث محمول على المواريث اى محمول على التقييد بالمواريث فكانه قيل الاثنان فما فوقهما جماعة فى ذكر المواريث كقوله تعالى فان كان له اخوة وفى استحقاق الميراث كاولاد الام يستحق الاثنان ثلث المال كما يستحق الجماعة اياه وكالبنات يستحق اثنتان ثلثى المال كما يستحق الجماعة اياها وكذلك الاخوات وفى الحجبية كالاخوة والاخوات يحجب الاثنان الام من الثلث الى السدس كما يحجب الجماعة كذلك .

٢) قوله اوعلى اجتماع الرفقة فى المهذب الرفقة كاروان اى محمول على التقييد باجتماع على الرفقة حتى كانه قيل الاثنان فافوقهما جماعة فى اجتماع الرفقة يتحقق بهما كما يتحقق بالجماعة.

٣) قوله الواحد شيطان فى المهذب الشيطان ديو وديو مردم فالمعنى على التشبيه اى كما ان الشيطان ضال مضل فكذلك المسافر واحدا يضل عن طريق السلامة ويضل غيره عنه الى المهالك فان الانسان اذا رأى غيره على عمل يقتدى ويعمل ذلك العمل وكما ان الشيطان يسعى فى فتور الدين فكذلك المسافر واحداً فى زمان قوة الاعداء اذ بمعونة لحيلة الاعداء يقل اهل الدين ويضعف امره وفى الصراح شيط هلاك شدن وباطل شدن خون ولايبعد ان يكون الشيطان فعلان من الشيط باحد المعنيين فالمسافر المذكور يقتل ولا يعلم قاتله كثيرا فيبطل دمه .

٤) قوله والثلثة ركب فى الصراح ركب شتر سواران ده عدد وافزون ازان والمراد التشبيه فى القوة.

٥) قوله فلما ظهر قوة الاسلام اى انجلت وانكشفت اوغلبت على قوة الكفر فى الصراح ظهر عليه اى غلب وقوله رخص بتشديد العين اى اذن وبالتخفيف لم يأت بهذا المعنى فى تاج المصادر الرخص ازران شدن الرخوصة والرخاصة تاريك شدن ويمكن ان يقول ان الحديث محمول على التكلم عن النفس مع الغير فكل من الاثنين ومافوقهما جماعة فى التعبير بلفظها .

٦) قوله لانه مشترك يعنى ان الخلاف فى ان اللفظ الواحد مستعمل فى التثنية والجمع بالاشتراك المعنوى لسبب ان التثنية من مراتب الجمع فعندهم الامر كذلك وعندنا لا فاستعمال لفظ المتكلم مع الغير بالاشتراك اللفظى لايكون دليلا لهم علينا ولو سلم ان الاستعمال بالاشتراك المعنوى فليكن الموضوع له المتكلم المتعدد سواء كان جمعا اومثنا لا الجمع حتى كان الاستعمال فى التثنية لسبب انها من مراتب الجمع ولو سلم ان الاستعمال لسبب كون التثنية من مراتب الجمع فالنزاع فيما سوى لفظ المتكلم فلا تمسك به .

٧) قوله ويقع على الاثنين لفظ المضارع يدل على الغلبة والاستمرار فبعدما فرض ان الصيغة مختصة بالجمع اذا وقعت مستعملة فى المثنى كثيرا يحصل العلم بان الاثنين جمع فكثرة استعمال اللفظ فى معنى دليل الحقيقة فالمستعمل فيه اما عين الموضوع له اومن افراده وليس المثنى عين مفهوم الجمع اذلا يصدق على العشرة مع ان مفهوم الجمع صادق عليها فيكون من افراده .

فيصح تخصيص الجمع[1] تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد[2] التخصيص بالمستقل وما فى معناه كالرهط والقوم * الى الثلثة والمفرد بالجر[3] عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى * كالرجل وما فى معناه * كالجمع[4] الذى يراد به الواحد * نحو لا اتزوج النساء الى الواحد * اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة[5] كالمفرد بهذا[6] فسر ابن عباس رضى الله عنه قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة *

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع الافراد ومجاز فى البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجمع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لغيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاوّل بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلابد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشى واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد.

١) قوله فيصح تخصيص الجمع متعلق بقوله فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا والمراد التخصيص بغير الكلام منها ابتدأ اما العقل او الحس او العادة اوالتخصيص بالقياس ثانيا بعد ما خص بالمستعمل الغير المعلوم التراخى واما التخصيص بالكلام المستقل اوغير مستقل ابتدأ فالى الشارع تعالى يجوز له الى الاثنين اوالواحد فى الجمع ثم المختار عند المصنف ان تخصيص العام الذى هو جمع الى الثلثة دون ما دونها لان فيه وضعين باعتبار صيغة الجمع وباعتبار ما به العموم كاللام فى الرجال والاضافة فى عبيدى احرار فاصل التخصيص يبطل الوضع الثانى والتخصيص الى الاثنين او الواحد يبطل الوضعين فابطال احد الوضعين اسهل فاختاره وابطالهما اصعب فلم يختره.

٢) قوله والمراد التخصيص بالمستقل يعنى ان التخصيص الى الثلثة لا يجرى فى غير المستقل كالاستثناء وله معنيان احدهما ان المقيد لا يصح بالاستثناء والآخر ان القيد وهو انتهاء التخصيص الى الثلثة وعدم التجاوز الى الاثنين او الواحد لا يجرى فيه ولو اريد المعنى الاول فالمراد بالتخصيص المعنى الاخص وهو قصر العام الذى يصير به العام دليلا ظنيا ولو اريد المعنى الثانى فالمعنى ان التخصيص الى الاثنين او الواحد يجوز بالاستثناء.

٣) قوله بالجر عطف على الجمع قيل فحينئذ تخصيص المفرد الى الواحد ايضا من فروع ان اقل الجمع الثلثة كما يقتضيه الدخول فى تحت الفاء ولا يستقيم فالاولى ان يرفع بالابتداء بتقدير المضاف اى وتخصيص المفرد الى الواحد فكان ذكره تقريبا.

٤) قوله كالجمع الذى يعنى ان الجمع بعد ارادة الواحد يكون عاما على مقتضى هيئة الكلام فتخصيص الى الواحد ولا يصح ما يقال ان ارادة الواحد ينافى العموم لانها لامتناع الاستغراق ولا عموم بدون الاستغراق لان ارادة الواحد انما هى لقصور الجمع عن افادة الغرض المقصود كعموم النفى وشموله جميع الاحاد لا لامتناع الاستغراق فالحالف فى لا اتزوج النساء يريد نفى الجنس وهذا انما يستفاد بارادة لا اتزوج امرأة والا فالمحلوف عليه انتفاء تزوج جميع النساء فينبغى ان لا يحنث بتزوج النساء الا الواحدة هف ثم ههنا وجهان احدهما ان ينسب التزوج الى الجميع فيورد النفى على المنسوب فيكون رفعا للايجاب الكلى والثانى ان ينسب نفى التزوج الى الجميع فيكون سلبا كليا فعلى الوجه الثانى يستفاد المقصود بدون الارادة الواحد من الجمع وانما الحاجة اليها على الوجه الاول.

٥) قوله والطائفة كالمفرد فى المهذب الطائفة گروه وپارهٔ از شىء فهى فى الاصل اسم جمع كالرهط اريد بها المفرد كالنساء فى لا اتزوج النساء فهى كالمفرد يخصص الى الواحد وفى التلويح نقلا عن الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون حلقه واقلها ثلثة فهذا دليل على انها كالرهط.

٦) قوله بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنهما فى المهذب الفرقة گروه فهى ايضا اسم جمع كالرهط يطلق على الثلثة الى ما لا نهاية له ومن للتبعيض والظاهر فى البعضية ان يكون اقل من النصف فالطائفة التى هى بعض الثلثة يكون واحدا فالظاهر ان المراد فى الآية من الطائفة ما يعم بعض الثلثة وبعض الاربعة الى غير النهاية فيتناول الواحد والتثنية والجمع ولعل مراد ابن عباس رضى الله عنهما ذلك لا خصوص الواحد اذ لا ضرورة فى ذلك.

ومنها[1] اى من الفاظ العام الجمع[2] المعرف باللام اذا لم يكن معهودا[3] لان المعرف[4] ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد[5] لعدم الاولوية فتعين الكل[6] اعلم ان لام التعريف اما للعهد[7] الخارجى اوالذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل[8] ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على[9] الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد

قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاوّل ان المعرف باللام قديكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقديكون حصة معينة منها واحدا اواكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق وقديكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قديكون بحيث لايفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لاغير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا * اذا تمهد هذا فنقول الاصل ان الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين

اواستغراق

۱) قوله منها اى من الفاظ العام والاظهر ان يقول من الالفاظ العامة لان العموم وهو كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لكثير غير محصور مستغرق لجميع الافراد صفة اللفظ ولعل مراد المصنف من العموم ههنا ما هو صفة المعنى وهو الكثرة وعدم الحصر والاستغراق .

۲) قوله الجمع المعرف باللام قدمه على الكل لان العموم فيه على الاجتماع وهو اقوى مما هو على الانفراد نحو كل رجل يأتينى فله درهم واما نحو كل الرجال فهو منه كالبسيط من المركب ويمكن انه من الجمع المعرف باللام زيد لفظ كل ليصير العموم محكما.

۳) قوله اذا لم يكن معهودا اما تامة لاخبر لها اذ التقدير ان لم يكن منها معهود يصرف اليه بالقرائن .

٤) قوله لان المعرف ليس هو الماهية اى الماهية التى دل عليها لفظ المفرد كماهية الذكر البالغ من الآدمى فى الرجال يدل عليها لفظ الرجل وذلك لانه لو اريد ذلك يلزم الغاء هيئة الجمع فانها الافراد وهذا الدليل لايبطل الماهية التى يدل عليها لفظ الجمع كماهية الجماعة من الرجال المصادق على هذا الجمع من الرجل وذلك الجمع وغيرها .

۵) قوله ولا بعض الافراد اى البعض الذى ليس بمعهود خارجى ولاذهنى لعدم الاولوية قيل يتعين بعض الافراد بكماله فى الجنس كالرقبة التى غير فائتة الجنس المنفعة فى قوله تعالى اوتحرير رقبة فى كفارة اليمين فعدم الاولوية فما ليس بمعهود فى حيز المنع .

٦) قوله فتعين الكل قيل ان الامر دائر بين الاحتمالين ان لايتفاوت الابعاض فيما هو داعى الى الحكم فيستوى الكل فيه وان يتفاوت فيدخل البعض فى الحكم دون البعض ولا قطع باحد الاحتمالين عند عدم التصريح بالداعى فترجيح الكل على البعض مثل ترجيح بعض على غيره.

۷) قوله اما العهد الخارجى فى تاج المصادر البيهقى العهد ديدن ومنه الحديث ولايسأل عما عهد وفى الصراح وعهدته بمكان كذا اى لقيته وعهدى به قريب اى علمى ومعرفتى به فالعهد الخارجى هو المعرفة بالبعض من افراد الجنس الخارجة عن ذهن المتكلم بان لايكون مخصوصة به بل يكون حاصلة فى ذهن المخاطب ايضا والعهد الذهنى هو المعرفة المخصوصة بذهن المتكلم فاللام لا يكون للدلالة على معلومية بعض مدخولها عند المتكلم والمخاطب وقديكون للدلالة على معلومية البعض عند المتكلم فقط والامتياز بينهما باعتبار القرينة وما قالوا ان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة معناه ان النكرة يباين المعهود ويماثله فالتباين لان النكرة عبارة عن بعض الافراد الغير المعهود عند المتكلم والتماثل لان كلامنهما غير معلوم عند المخاطب وانما قدم العهد الخارجى لان المعلومية فيها اكثر ثم العهد الذهنى لانه كالجزء من الاستغراق ثم الاستغراق لانه اتم فائدة من الجنس .

۸) قوله لكن العهد هو الاصل ليس المراد انه اصل فى دلالة اللفظ عليه لانه لو اريد انه اصل بالنظر الى نفس الصيغة فيترجح على الاستغراق نظرا الى الصيغة ان لم يكن معهودا اى لم يكن قرينة العهد فلا وجه لقوله اولا ومنها الجمع المعرف باللام ان لم يكن معهودا ثانيا ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد ولو اريد انه اصل بعد وجود قرينة العهد فكل من الاستغراق والجنس ايضا اصل بعد وجود قرينة فلا وجه لقوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة بل المراد انه اصل فى المعرفة والمعلومية وذلك لان المعهود معلوم بالمعاينة كثيرا وهى الاصل فى المعلومية واما نفس الطبيعة فلا معاينة فيه واما جمع الافراد فعلى تحصيل المعاينة بالجمع الموجودة فى الخارج وايضا العلم اسرع بالبعض اسرع من العلم بالكل ولايخفى انه يعلم مما ذكر وجه قوله ثم الاستغراق ثم التعريف الطبيعة وتعريف الاصالة الاستغراق فى المعرفة انما هو بالنسبة الى نفس الطبيعة .

۹) قوله دال على الماهية اعلم ان الاسم فيه ثلاث امور مقارنة تنوين التنكير ومقارنة لام التعريف وعدمهما فعلى الوجه الاخير يدل على نفس الطبيعة بدون ملاحظة التحقيق فى ضمن فردما وبدون ملاحظة عدم التحقق فى ضمن فرد ما وعلى الوجه الاول يدل على الطبيعة من حيث انها متحققة فى ضمن فرد غير معين وعلى الوجه الثانى يدل عليها من حيث انها غير متحققة فى ضمن فرد ما غير معين فحينئذ اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الافراد اولا الثانى تعريف الحقيقة والاول اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الكل اوالبعض الاول الاستغراق والثانى فى العهد فلام الحقيقة تدل على بعض ما لايدل عليه اللفظ الذى دخلت عليه وهو عدم التحقق فى ضمن فرد غير معين فالحمل على تعريف الحقيقة ايضا حمل على الفائدة الجديدة غاية الامر ان الفائدة فى الاستغراق اكثر من الفائدة فى الحقيقة ولعل مراد المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك من قوله فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى آه وقوله من حمله الضمير الى اللام باعتبار اللفظ فانه مذكر كالعام والبيان .

او استغراق الجنس[1] وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه[2] اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا اوذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لأنّ البعض[3] متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع[4] المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأنّ الجمع[5] وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى[6] فى هذه الصفحة و لايمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة[7] الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم[8] بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخلافة فقال[9] الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابوبكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد .

وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لان جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لايوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لايفيد فائدة جديدة زائدة على مايفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان العهد الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لانعنى بالمعهود الذهنى الامثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى مامعنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لايكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق .

١) **قوله** او استغراق الجنس اضافة المصدر الى الفاعل اى استغراق الجنس جميع افراده اوالى المفعول اى استغراق الحكم جميع افراد الجنس بتقدير المضاف.

٢) **قوله** لانه اذا ذكر آه ليس عين المدعى بل هو كبرى الدليل وصغراه قولنا تعريف العهد ان يذكر البعض اولا ذهنا اوخارجا فحمل اللام على ذلك البعض والمراد بالذكر خارجا علم المخاطب سواء كان بالذكر اوالرد به او غيرهما وبالذكر ذهنا مجرد علم المتكلم بدون علم المخاطب سواء لم يذكر اصلا اوذكر لكن لاعند المخاطب وقوله فحمل اللام آه فيه مسامحة اى فحمل ذى اللام او قوله وعلى ذلك البعض معناه على الاشارة الى ذلك البعض .

٣) **قوله** لان البعض متيقن اراد التيقن الاضافية بالاضافة الى الاستغراق والا فيجوز ان لايراد ذلك البعض بل يراد البعض الآخر فلا يتحقق التيقن الحقيقى وفيه نظر لان العهد ليس ان يراد البعض مطلقا سواء كان منفردا الا فى ضمن الكل اومع غيره فى ضمنه بل هو ان يراد ذلك البعض منفردا لا فى ضمن الكل وذلك من الاستغراق فى مرتبة واحدة وليس متيقنا بالنسبة اليه.

٤) **قوله** ففى الجمع المحلى باللام اه حقيقة فى كل من العهد والاستغراق والحقيقة لكن البعض منها اولى من البعض واما الجمع المحلى باللام فحقيقة فى العهد بشرط ان يكون المعهود جمعا وفى استغراق المجموع والاحاد فى الحقيقة المدلول عليها بلفظ الجمع كمفهوم الرجال ومجاز فى الحقيقة المدلول عليها بلفظ المفرد كمفهوم الرجل فى الرجال وفى العهد اذا كان المعهود واحدا كما مر فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآية.

٥) **قوله** لان الجمع وضع اه قيل هذا فى الاسم قبل دخول اللام واما بعد دخولها فيجوز ان يكون لفظ الجمع مع اللام موضوعا للماهية ايضا على انه مشترك بينهما و بين الافراد .

٦) **قوله** على ما يأتى فى هذه الصفحة قيل الآتى فى هذه الصفحة ان الجمع المحلى باللام قد يكون مجازا عن الجنس فليس المراد بالجنس الماهية من حيث هى بل المراد الماهية من حيث انها متحققة فى ضمن بعض الافراد لان قوله لااتزوج النساء يحنث فيه بالواحدة وهذا دليل على ان المراد الواحدة منهن ويؤيد ذلك قوله فيما سبق والمفرد كالرجل وما فى معناه نحو لا اتزوج النساء آه اذا لم يكن عهد اى قرينة العهد ثم بعد القرينة لابد ان يكون المعهود ثلثه فصاعدا لئلا يلزم التجوز.

٧) **قوله** اشارة الى هذا لان المعهود بعض الافراد فيلزم عدم الحمل على المعهود عند عدم الاولوية وعدم الاولوية يساوى عدم القرينة العهد كما ان الاولوية يساوى وجود القرينة اذ الاولوية لابد لها من وجه الاولوية وهو القرينة فيلزم عدم الحمل على العهد عند عدم القرينة.

٨) **قوله** ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش قيل ان التمسك بالحديث فى الرد على الانصار حيث قالوا منا امير ومنكم امير لا يتوقف على حمل الكلام على الاستغراق اذلو اريد العهد يصح الرد ايضا كما يقول الائمة الصحابية من قريش فيلزم ان لايصح امامة الانصار من قريش اذ لو كان بعض الانصار اماما لكان هذا البعض اماما صحابيا لانه كان صحابيا وقد فرض اماما فكان اماما صحابيا مع ان الانصار ليسوا من قريش فلا يصح حصر الائمة الصحابية فى قريش هف.

٩) **قوله** فقال الانصار منا امير فى المهذب الامير فرمان رو والامارة پادشاهى الامام پشوا فكل امير امام قومه وبعض الامام ليس بامير فانحصار الاعم وهو الامام فى قريش يستلزم انحصار الاخص وهو الامير فيهم على ان الظاهر ان المراد بالائمة الامراء فالتمسك بالحديث يكون ردا على الانصار فيما قالوا.

ولصحة الاستثناء[١] قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس[٢] ويبطل الجمعية[٣] حتى لوحلف لااتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد[٤] بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولواوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم[٥] لقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد هذا دليل[٦] على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن[٧] هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة[٨] اما فى قوله لااتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا[٩] غير ممكن فمنعه يكون لغوا

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل على عشرة الا واحدا اواسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه اوغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الايوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الازيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهوجمع مضاف الى المعرفة ان جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع * الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ لاماهو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لايقال المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الازيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لاآحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال اونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهوههنا الرجل قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ماذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلوحلف لايتزوج النساء اولايشترى العبيد اولايتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء نوى حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لاتحل لك النساء اى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه اى جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذيصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لايقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد لاثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لوسلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهوجواز صرف الزكوة الى فقير واحد .

وفى

١) قوله ولصحة الاستثناء قيل هذا لايتوقف على الاستغراق اذلو كان الجمع المحلى باللام محمولا على الجماعة التى يكون المستثنى الذى داخلا فيهم يصح الاستثناء ايضا .
٢) قوله مجاز عن الجنس وهو مفهوم وضع له اصل اللفظ نحو علامة التثنية والجمع حقيقة اوحكما كالفرس فى الخيل والبعير فى الابل والمراد هذا المفهوم لاباعتبار نفسه من حيث هو هو بل باعتبار تحققه فى ضمن المفرد سواء كان واحدا اومثنى اومجموعا فحينئذ يبطل الجمعية لانها يوجب اعتبار ما فوق الواحد والاثنين والجنس تقتضى عدم وجوب ذلك فبينهما تناف ٣) قوله حتى لوحلف اه بمعنى ان الحنث بالواحدة فى هذه الصورة مبنى على اعتبار بطلان الجمعية اذ لو اريد الجمعية فالمحلوف عليه عدم تزوج الجماعة من النساء وهو متحقق فيما اذا تزوج واحدة اواثنين فلاحنث فان قلت قد يثبت الحنث عند اعتبار الجمعية بان ينسب عدم التزوج الى فكانه قيل لااتزوج هذه المرأة ولا غيرها من النساء فيلزم عموم النفى فلايتوقف الحنث على بطلان الجمعية قلنا الكلام محتمل عند ارادة الجمعية بين عموم النفى وبين نفى عموم الاثبات وهو فى المعنى سلب الجزئى وانما الحنث على احد الاحتمالين واما عند ارادة الجنس وبطلان الجمعية فهو ليس الاعموم النفى فيثبت الحنث قطعا فقوله حتى لوحلف اه معناه ان القطع بالحنث يتوقف على بطلان الجمعية .
٤) قوله ويراد الواحد عطف على ويبطل اوعلى ما بعد حتى والمعنى انه يراد مايتناول الواحد لاان المراد خصوص الواحد فقط دون مافوق الواحد والايلزم ان لايجوز دفع الزكوة الى الاثنين فصاعدا اهف.
٥) قوله نصف بينه وبينهم لان المراد ليس معنى الجمعية حتى يجب اعتبار ماهو اقل المراتب وهو الثلثة فيربع القسمة بل المراد الجنس والمتيقن فيه الواحد فصار كانه اوصى لرجلين.
٦) قوله هذا دليل على ان الجمع اه وجه الدلالة انهم قالوا بكون الآية دالة على تحريم الواحدة وهذا لايتصور الابان يراد الجنس دون الجمع قيل قد يتصور ذلك بارادة الجمع وبنسبة النفى الى الجميع .
٧) قوله ولانه لما لم يكن اه يعنى ان الكلام فيما لايتصور فيه العهد والاستغراق ولا معنى اللام التعريف غير تعريف العهد اوالاستغراق او تعريف الصيغة فعند امتناع الاولين لابد من اعتبار الثالث والايلزم الغاء اللام قيل كما يلزم فى عدم اعتبار الجنس ههنا الغاء اللام كذلك يلزم فى اعتباره الغاء هيئة الجمع وكما ان الهيئة الجمعية قد لايراد بها الجنس كماسبق من قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية كذلك اللام قد يلغى كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فما الوجه فى اعتبار اللام دون الهيئة فالاظهر ان يترك الامر الى القرينة فاذا وجد قرينة الجنس يلغى الهيئة واذا وجد قرينة التنكير يلغى اللام.
٨) قوله وانما قال لعدم الفائدة اه اراد بيان جريان الدليل الثانى فى ما ذكر من المثال ولم يتعرض لبيان عدم المعهود ولعله ظنه ظاهرا ٩) قوله وتزوج جميع نساء العالم غير ممكن يعنى فلاوجه للمنع عن الممتنع وهو وهم اصلا قيل ان الاستغراق العرفى كجميع نساء البلدة والقرية فقد يمكن تزوجهن يوجد فيه الفائدة فلايجرى الدليل فيه ولوقيل انه من المعهود والكلام فى الاستغراق الحقيقى فيقول فلانم ههنا عدم المعهود فقد يكون الحال قرينة ان المراد بقوله لااتزوج النساء نساء قرية المعدودة المحصورة فينبغى ان لا يراد الجنس فى بعض الصور حتى لايحنث بالواحدة فى بعض الوجوه هف ثم الدليل على عدم فائدة الاستغراق فى اليمين جار فى قوله تعالى لايحل لك النساء فان التحريم للمنع كاليمين ولامنع عن الممتنع فلا فائدة فى الاستغراق فى الآية فيراد الجنس لعدم العهد وكذلك دليل قوله تعالى انما الصدقات الآية جار فيما اذا اوصى بشئ لزيد وللفقراء كما لايخفى.

١) قوله انما الصدقات للفقراء اه لايخفى ان السوق لاجراء قوله لعدم الفائدة فى هذه الآية وبما ذكر لا يثبت الجريان وانما يثبت مانع آخر عن الاستغراق الا ان يقال ان المراد عدم الفائدة الصحيحة فاذا كان الصرف الى الجميع ممتنعا وهوالغاية عن تقدير الاستغراق لايكون فى الآية فائدة صحيحة.

٢) قوله لا يمكن صرف الصدقات الخ قيل لو اريد انه لا يمكن أن تصرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء فى بلاد اهل الاسلام فاما ان المراد انه لايمكن اصلا لا من الواحد والاثنين ولا من الجمع العظيم فذلك باطل قطعا فصاحب كل صدقة فى بلدة او قرية تصرف صدقته الى فقير عنده واما ان المراد انه لايمكن من الواحد والاثنين فذلك غير مرامه وعلى تقدير الاستغراق بل المراد انه يجب على اصحاب الصدقات صرفها الى فقراء عندهم على ان الواحد اذا كان اما ما ينفذ حكمه فى البلاد والامصار تيسر له ذلك ولو اريد انه لا يمكن ان يصرف كل واحدة واحدة من الصدقات الى جميع الفقراء فنقول نعم انه غير ممكن لان كثيرا ما ينتهى الصدقة الواحدة الى الاجزاء المحصورة فى عدد كان عدد الفقراء فوقه لكن لا نسلم ان اللازم على تقدير الاستغراق ان يجب الصرف بذلك الوجه

وفى قوله تعالى أنما الصدقات للفقراء لايمكن صرف[2] الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون[3] الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى[4] الجمعية فيه من وجه ولولم[5] يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا[6] فعلى[7] هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولولم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على[8] حالها يبطل[9] اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب موجب الأمر فى معنى[10] العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا

قوله فعلى هذا الوجه وهوان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لايمنع شركة الكثير فيه لابمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لايقال الكلام على تقدير ان لايكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة فالصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لاتحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى.

٣) قوله فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة احتراز عما قال شافعى انها لبيان القسمة فلابد عنده ان يصرف لزكوة الى جميع الاصناف فيعطى من كل صنف ثلثة لان اقل الجمع ثلثة.

٤) قوله فيبقى الجمعية فيه من وجه وفى بعض النسخ فتبقى الجمعية فيه من وجه وفى بعض النسخ فيبقى الجمعية وبينهما تلازم فذلك لان الجنس دائر بين الواحد والجمع يحتمل الصرف الى كل منهما فباحتمال الجمع يبقى الجمعية وباحتمال الواحد يبطل وقيل انها يبقى من حيث وجوب مراعات حكمها وتبقى من حيث الجواز فلايجب اعتبار الجمعية ولكن يجوز ذلك.

٥) قوله ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اصل اللام هوذاتها اومعناها الحقيقى وفرعها احتمالاتها الثلثة فبطلان اصل اللام كناية عن لازمه الذى هو بطلان الاحتمالات والمعنى انه لو لم تحمل اللام على الجنس فلايكون فى لفظها فائدة يعتد بها قيل لواريد الجنس الذى هودل عليه لفظ المفرد كالرجل فى الرجال والفرس فى الخيل فلا نم الملازمة فليكن محمولا على الجنس الذى دل عليه لفظ الجمع كجنس الجماعة من الرجال ولو اريد الجنس الذى دل عليه صيغة الجمع اواحد الامرين فلايثبت المقصد من قولهم بالجنس وبطلان الجمعية وهولجواز صرف الزكوة الى الواحد من الفقراء والمساكين من غيروجوب الثلثة كما قال الشافعى على ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء معناه للفقير من غير اعتبار الجمعية لان الحمل على مطلق الجنس اوالجنس المدلول عليه بلفظ الجمع لايوجب ان المراد جنس الفقراء وانما يوجب ذلك الحمل على الجنس المدلول عليه بلفظ المفرد.

٦) قوله تضمنا الظاهر ان المراد مايقابل المطابقة والالتزام فذلك فى حيز النفى ظاهر اذا المعنى فى قولك لا اتزوج النساء انه لا اتزوج والجماعة منهن ولا الثنتين ولا الواحدة واما فى الاثبات فلاعموم بل يكفى الواحد حتى لوقال ليركبن الخيل يحصل البر بركوب الواحد كذا فى التلويح ولا يلزم الجمع ويجوز ان يكون المعنى ان الكثرة فى ضمن الاحتمالين اللذين يدل عليهما اسم الجنس.

٧) قوله فعلى هذا الوجه قيل الاشارة الى كون اللام لتعريف الجنس ويجوز ان يكون الاشارة الى تقدير ان لا يكون معهود ولا استغراق وقد تقدم ذكره وان يكون الى المذكور بقوله لان الجنس يدل آه اى فبناء على الوجه المذكور لبقاء الجمعية يحصل بمجموع الامرين.

٨) قوله على حالها وهى ان تكون ثابتة من كل وجه غير باطلة اصلا.

٩) قوله يبطل اللام بالكلية فان قيل هذا انما يصح فى الاسماء الغير المشتقة واما المشتق كالفقراء فى الآية المذكورة فيمكن حمل اللام فيه على الموصول قلنا تعريف الموصولية لايخلو عن الوجوه الثلثة التى فى اللام فاذا امتنعت لا يتصور الموصولية ايضا قيل كما ان الجنس تحتمل الوحدة والكثرة وبذلك الاعتبار يدل على الجمعية تضمنا كذلك الجمع يحتمل المعلومية والمجهولية فبذلك الاعتبار يدل على المعرفة تضمنا فلو لم يحمل اللام على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لاتبطل اللام بالكلية.

١٠) قوله فى [illegible]

حرف[1] العهد اصلا الى آخره فعلم[2] من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل[3] عليه كما[4] فى قوله تعالى لاتدركه الابصار فان علمائنا[5] قالوا انه لسلب العموم لا بعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع[6] المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء[7]

قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لوقالت خالعني على ما فى يدى من الدراهم ولا شئ فيها لزمها ثلثة دراهم ولوحلف لايكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الآية بانها لايعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها . قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا لا بالاستعمال والاجماع

واختلف

١) قوله حرف العهد اى حرف يدل على المعرفة والمعلومية على ان العهد بالمعنى اللغوى ولواريد المعنى الاصطلاحى المقابل للجنس والاستغراق فالاضافة بادنى ملابسة .

٢) قوله فعلم من هذه الابحاث اشارة الى كلام الامام فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد واذا جعلنا جنسا بقى حرف اللام العهد لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فانه يدل على كون اللام لغوا على تقدير عدم ارادة الجنس ارادة فيما هى للجنس من الجمع لمحلى باللام وهذا انما يصح اذا تعذر العهد والاستغراق.

٣) قوله يحمل عليه اه افرد الضمير لان العطف باو لاحد الامرين فكانه قيل يحمل على احدهما .

٤) قوله كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فى المهذب الابصار جمع بصر وفيه وفى الصراح البصر بينائى چشم ودانش فعلى المعنى الاخير معناه لا يعرف بكنه حقيقته بعقول الناس سبحانك ماعرفناك حق معرفتك فيصح الحمل على الجنس ليفيد عموم النفى كقوله تعالى لايحل لك النساء وعلى الاستغراق بان ينسب النفى الى الجميع وعلى العهد اى ابصار كمل من الناس فيلزم النفى فى غيرهم بطريق الاولى او المعنى لا يعرف الله كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ابصار الجهلة والكفار وعلى المعنى الاول اى لا يراه الناس بحاسة البصر جميعا فى الدنيا فان الصحيح ان نبينا صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه ليلة المعراج بفؤاده لا بعينه كما قال العلامة التفتازانى فى شرحه للعقائد فالنفى عام فيصح الوجوه الثلثة كمامرت ولو اريدت الرؤية فى الآخرة فيمكن الحمل على العهد اى ابصار الكفرة وكذا الاستغراق كماذكره المصنف رحمه الله تعالى ولايمكن نفى الجنس عند اهل السنة والجماعة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى يرى فى الجنة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة قال النبي صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والحديث المشهور وقد انعقد الاجماع على ذلك .

٥) قوله فان علمائنا اى اهل الحق وهذا احتراز عن مخالف مسئلة الرؤية وهم على مافى التبصرة والبداية المعتزلة والخوارج والنجارية والزيد من الشيعة فهم قالوا بعموم السلب.

٦) قوله والجمع المعرف بغير اللام لم يفرده بالذكر لشدة مناسبة له بما قبله فالمراد المعرف بالاضافة او الموصولية واما الضمير واسم الاشارة فالعموم والخصوص فيهما باعتبار ما يعودان اليه والمعرف بالنداء يحتمل العموم ولكنه فيه غير ظاهر .

٧) قوله لصحة الاستثناء قيل لوسلم ان ذلك يستلزم الاستغراق فلايلزم عدم الحصر كقولك له على عشرة دراهم الا واحدا ولا هذا فى العموم منهما والجواب ان الحصر فى الجمع المعرف بغير اللام لم يقل به احد وبعد تسليم الاستغراق ثبت العموم ومثل الاستثناء فى التلويح لقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك واعترض بان الاستثناء من الضمير المجرور وهو ليس جمعا معرفا بغير اللام فنقول لاشك انه جمع وانه معرف لانه ضمير فالاعتراض لايرد الاعلى من خصص الجمع المعرف بغير الاضافة بما سوى الضمائر ولم يظهران صاحب التلويح قائل بذلك وايضا لم لايجوز ان يكون الاستثناء من عبادى.

واختلف[1] فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير[2] ومنها المفرد المحلى[3] باللام اذا لم يكن للمعهود

قو له واختلف فى الجمع المنكر لاشك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لانزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان فى حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه اوعلى الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لانه الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى * والجواب عن الاوّل انا لانسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه* وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض * وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قو له ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهومقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين .

١) قو له واختلف فى الجمع المنكر لاخلاف فى الجمع المنكر الذى مر تعريفه وهو اللفظ الموضوع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايتناوله للفرد لا فى انه منتظم بجميع من المسميات ولا فى انه غير مستغرق لاستحالة استغراق ما فرض غير مستغرق وانما الخلاف فى صيغته كرجال وقوم بالتنوين هل يقصد بها الى العموم والاستغراق ام لا والاصح ان لايقصد كما لا تقصد برجل بل المراد من رجال مثلاجماعة من جنس الرجل كما ان المراد من رجل فرد ما من الجنس كقوله تعالى لوكان فيهما آلهة ام قد يقول ان العموم الذى يكون الاستثناء مبنيا عليه انما يستفاد من ان النكرة فى سياق الشرط المثبت لفظا حيث يكون فى موضوع النفى معنى كقولنا ان ضربت رجلا الازيد فعبده حر لا من الجمع المنكر فالآية لايكون دليلا للمخالف ويمكن الجواب بان العموم الذى يكون الاستثناء منه هو عموم الآحاد وهو مستفاد من لفظ الجمع واما العموم الذى يستفاد من موضع الشرط اوالنفى هو عموم الجماعات فكما ان قولنا ان ضربت رجلا فعبده حر يعم آحاد الرجل فكذلك قولنا ان ضربت رجالا فعبده حر يعم آحاد الرجال وهو هذا الجمع اوذلك هلم جرا ثم ان الآية مسوقة لنفى الشرك ولكن لم يثبت بها ذلك بل انما يلزم انتفاء الجمع من الآية له فاقله ثلثة فيجوز آلهان مع انتفاء الثلثة واجيب بانها من قبيل قد صغت قلوبكما على ان المراد بصيغة الجمع معنى التثنية فيلزم انتفاء التثنية ثم قيل انه بعد تسليم ذلك انما يلزم انتفاء الالهين اللذين كان الله غيرهما خارجا عنهما فيجوز آلهان كان الله تعالى احدهما فيجوز اله آخر غير الله تعالى واجيب بان المراد بلفظ الجمع معنى الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآية فكانه قيل لو كان فيهما آلهة غير الله لخرجتا عن الانتظام ويؤيد ذلك ان النحاة جعلوا الا بمعنى غير صفة والتوصيف بغير انما يصح اذا كان الموصوف موافقا لما اضيف اليه غير فى الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث .

٢) قو له حملوا الا على غير الشىء على ما هو المشهور ماليس عينه فيتناول جزء الشىء وصفته وقد يخص بما سوى الجزء والصفة فى اصطلاح اهل الكلام فالواحد من العشرة ليس غيرا وكذا القيام من القائم ليس غيرا فالغير فى هذا الاصطلاح ينبغى ان يكون تعريفه هكذا بما لم يكن عين الشئ ولامتصلا به اتصال الجزئية والكلية ولا اتصال الصفة والموصوف فالتعريف المستنبط للاغير لا يصدق على لازم الشىء غير متصل به على الوجه المذكور ولا على علته او شرطه او معلوله الى سائر المتعلقات وفى شرح العقائد للعلامة التفتازانى الغيرية كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما وهذا يحتمل الوجهين ان ينفك كل منهما عن الآخر اوينفك احدهما عن الآخر سواء كان الآخر ايضا كذلك اولا فعلى الاول يلزم عدم الغيرية بين موجودين يكون زمان وجود احدهما بعض من زمان الآخر وعلى الثانى يلزم وجود الغيرية بين العشرة والوحدة فانه قد يوجد لا فى ضمن العشرة وبين القيام وزيد الموصوف به فهو قد يكون قاعدا اوقائما وفى شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان اوزمان اوبوجود وعدم اوهما ذاتان ليست احديهما الاخرى فالصفات اللازمة للموصوفات لايكون غيرها واما الجزء المادى فهو غير الكل وان لم يمكن ان يوجد بدونه واما الصورة فهى قائمة بذاتها على تفسير الحكماء وهو ان قيام الشىء بذاته استغنائه عن محل يقومه فالصورة محتاجة الى محل يتقوم بها لا ان يقومها فيكون ذاتا عندهم وغير قائمة بذاتها عند المتكلمين وهو ان القيام بالذات ان يتحيز الشىء بنفسه اولا يكون تحيزه تابعا لتحيز شىء آخر فهى عند الحكماء غير الشىء وعند المتكلمين لاعين ولا غير.

٣) قو له ومنها المفرد المحلى باللام كما ان المعرف باللام يحتمل الوجوه الاربعة من العهد الخارجى والعهد الذهنى والاستغراق والجنس كذلك الموصول والمضاف الى المعرفة يحتملانها فعند عدم المعهود ينبغى ان يكونا للاستغراق ايضا لتقدم الاستغراق على الطبيعة على ما مر فالوجه فى تخصيص المحلى باللام ثم عمومه فى الاثبات مبنى على اعتبار الاستغراق وفى النفى ان اريد عموم السلب فيراد الجنس فان اريد سلب العموم فيراد الاستغراق.

كقوله تعالى ان الانسان[١] لفى خسر الاالذين آمنوا وقوله تعالى والسارق[٢] والسارقة الاان تدل القرينة[٣] على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى[٤] القرينة لما[٥] ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة[٦] فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شىء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم[٧] فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ولكلمة[٨] التوحيد .

قوله كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاوّل من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اى ومن الالفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلاتعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة اومقدرة كما فى مامن رجل اولا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه * واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاوّل فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشىء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شىء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لاينافى السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله اولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشئ من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالاله ثم لايخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لابيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاعلى نفى مغايرة الله عن كل اله *

١) قوله ان الانسان لفى خسر لوخص الانسان بالمؤمن يصح الاستثناء فذلك لايوجب ارادة الاستغراق فان قلت اذا خص به ينبغى ان لايجرى الحكم فى الكافر هف قلنا قد يراد بذلك ثبوت الحكم فى غير المذكور بالطريق الاولى كما يقال قدم مشاة المسافرين واكلت رأس السمك يثبت الحكم فى الركبان وماسوى الرأس بالطريق الاولى فان ما يوجب الحكم فيهما اقوى مما فى المهذب. ٢) قوله والسارق والسارقة قيل دخول الفاء فى الخبر وهو قوله فاقطعوا ايديهما دليل على ان اللام بمعنى الموصول اى الذى سرق والتى سرقت فهذا من المفرد المعرف باللام بالموصولية والجواب انه نظر االى الظاهر على ان الموصول فى حكم المعرف باللام على ما قالوا قيل ترتب الحكم على الوصف بالفاء يدل على علية الوصف كما قال فى فصل العلة فعموم الحكم بعموم الوصف فالدال على العموم انما هو التعليل دون التعريف باللام على قصد الاستغراق.

٣) قوله الاان يدل القرينة يعنى اذا لم يكن معهود ودل القرينة على ارادة الجنس لايراد الاستغراق كقولك اكلت الخبز وشربت الماء عند عدم المعهود محمول على الجنس لان امتناع الاستغراق وفرض عدم المعهود دليل الجنس والايلزم الغاء اللام هف ويمكن ان يقال ان قرينة عدم العهد والاستغراق انما هو سؤال الطبيب عن غذاء المريض فقال ماذا اكلت وشربت من اجناس الطعام والشراب فاذا قيل اكلت الخبز وشربت الماء كان معناه هذين الجنسين فهما .

٤) قوله الى القرينة اى القرينة الصارفة عن العهد والاستغراق اوالقرينة الدالة على ارادة الجنس.

٥) قوله لما ذكرناه يعنى ان الجنس من اخويه كالمجاز من الحقيقة فى انه دونها فكما انه محتاج الى القرينة فكذا هذا

٦) قوله ومنها النكرة فى موضع النفى يعنى ان هيئة الترتيب موضوعة لعموم النفى او اللفظ موضوع لنفى ثبوت فرد ما فيلزم نفى الجميع لان ثبوت فرد ما لايتصور مع نقيضه فعلى الاول يكون الدلالة مطابقة وعلى الثانى التزاما فان قلت ان النكرة فى موضع النفى قدلايقصد بها العموم كما ذكر فى التلويح ان صاحب الكشاف قال ان قراءة لاريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع تجوزه فالنكرة بعدلا التى تشابه ليس لايجب فيها العموم فيقصد بها الخصوص فى بعض الاوقات والنكرة فى موضع الاثبات قد يقصد بها العموم نحو تمرة خير من جرادة فما الفرق بين الموضعين قلنا العبرة بالكثرة وهى فى النفى فيقصد فيه الى العموم بدون القرينة كالحقيقة ويشترط القرينة فى الاثبات كالمجاز.

٧) قوله لم يستقم فى الرد عليهم اه قيل يستقم الرد على السلب الجزئى بالايجاب الجزئى اذا كان الموضوع فيه عين ماهو فى السلب او بعضامنه فيجوز تخصيص البشر بمدعى النبوة وتخصيص الشئ بالكتاب فموسى عليه السلام ممن يدعى النبوة والتورية من الكتاب ثم قوله من انزل الكتاب يحتمل الانكار اى بل انزل له غير الله تعالى والتقرير اى انزل الله تعالى.

٨) قوله ولكلمة التوحيد اثبات الوحدانية بكلمة لا اله الا الله لايوجب العموم اذ لوخص الاله بذى العلم كالملك فى زعم مشركى العرب قالوا الملائكة بنات الله وعزير فى زعم اليهود قالوا عزير ابن الله وعيسى وامه فى زعم النصارى قالوا ان الله ثالث ثلاثة فزعموا ان عيسى ابن الله وامه زوجته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وزوج الشخص وولده من جنسه هما آلهان فى زعمهم حتى يلزم انتفاء غير ذى العلم بالطريق الاولى يثبت التوحيد ايضا ولوسلم فعمومه فى حيز لا التى لنفى الجنس لايوجب العموم ما فى حيز غير من ادوات النفى*

والنكرة

والنكرة في موضع الشرط[1] اذا كان الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع[2] هنا اعلم ان اليمين[3] اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لااضرب رجلا فشرط البر[4] ان لايضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد[5] بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو[6] كان الشرط منفيا لايكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا[7] النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا[8] نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله[9] ان يجالس كل عالم.

قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا ضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب انه يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لاتختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لايصدق الاعلى فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم* وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة عن المنفي* الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم

١) قوله في موضع الشرط اراد الشرط الذي لليمين وقصد المنع عن مدخول أدوات الشرط واما الذي قصد به لزوم الجزاء للشرط اوقصد الجزاء به فالنكرة فيه ليس كذلك فذلك لان المنع عن الثبوت نفي وعن النفي اثبات فالشرط اذا كان بثبوت فرد ما فنفي ذلك سلب كلي واذا كان نفي فرد ما فالاثبات الذي به المنع عن ذلك ايجاب كلي واذا كان الثبوت كليا فالنفي سلب جزئي واذا كان النفي كليا فالاثبات ايجاب جزئي واذا كان النكرة في شرط المثبت وهي تدل على فرد ما كان المعنى نفيا عن الجميع واذا كان النكرة في الشرط المنفي وهي تعم في حيز النفي كان المعنى اثباتا للبعض فيلزم العموم في المثبت وعدمه في المنفي فلذلك قال اذا كان مثبتا عام في طرف النفي.

٢) قوله لان اليمين للمنع ههنا اي فيما اذا كان الشرط مثبتا فاليمين التعليقية دائما منع عن المذكور وحمل على ضده وتخصيص المنع بالاثبات والحمل بالنفي على اعتبار اضافتهما الى الفعل دون الترك ولو اعتبر الاضافة الى الترك كان الامر بالعكس.

٣) قوله اعلم ان اليمين اه اراد اليمين بطريق التعليق فكثير من الايمان ليس حملا ولامنعا نحو والله لقد قام زيد والله ان زيدا قائم اوسيقوم زيد فاليمين ههنا لتأكيد الخبر

٤) قوله فشرط البر اه فيه تسامح لان البر هو ان لايضرب احد من الرجال وشرط الشيء لابد ان يكون غيره فالمعنى شرط صحة الحكم لتحقق البر ان لايضرب اه.

٥) قوله وانما قيد بقوله اه ترك الاسلوب وهو ان يتدأ بكلام آخر بعد اتمام الاول فالاسلوب ان يقول وفي قوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر اليمين للحمل فيكون كقوله اضرب رجلا فالبر يحصل لضرب احد من الرجال ثم بعد ذلك بين فائدة القيد المذكور ليتم تفصيل ما اجمله بقوله اما للمنع او للحمل قبل ذلك البيان.

٦) قوله حتى لو كان الشرط منفيا اه يعني اذا كان منفيا لايكون عاما باعتبار المفهوم وهو قوله لقد اضرب رجلا ولاشك في العموم باعتبار المنطوق فالحاصل ان النكرة في اليمن التعليقية تعم باعتبار وتخص باعتبار فالشرط اذا كان مثبتا يكون العموم باعتبار المفهوم والخصوص باعتبار المنطوق واذا كان منفيا يكون الامر بالعكس.

٧) قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة قوله عامة جعل في التلويح صفة لصفة بالجر وقال الصفة العامة هي التي لايختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة ومثل الصفة الخاصة لا اجالس الا رجلا دخل داره وحده قبل كل احد وقيل عليه لايخ اما ان يعتبر ههنا خصوصية الزمان اولا فعلى الاول لاحاجة الى اضافة الدار الى الضمير والى قوله وحده لحصول الخصوصية بمجرد قوله قبل كل احد وعلى الثاني فلاينحصر الموصوف بهذه الصفة في الواحد لامكان ان يوجد في كل زمان مثله ويمكن رفعه على الخبرية والمعنى ان كل نكرة موصوفة باي صفة فهي عامة بمعنى انه لا يخرج عن الحكم شيء من افرادها وهذا الحكم يجري في الصفة التي لا يجري على غير الواحد فلا وجه للاخراج.

٨) قوله عندنا اشارة آه ان الامر ليس كذلك عند البعض في التلويح ان البعض زعموا ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر اوبكلمة اي اوبالنكرة المشتقة من النفي.

٩) قوله فله ان يجالس الا انه في معنى اجالس رجلا عالما فترتب الحكم على الوصف يدل على عليته له فكلما وجد وجد.

لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لانه ذكر فى معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولولم تكن للعلة المذكورة دلالة للعموم لماصح التعليل وانما يدل على العموم لانه فى معرض التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الاعالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الاعالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الارجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لااجالس الارجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لايكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد .

علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لوحلف لايجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولوحلف لايجالس الارجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين اواكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولاغير ذلك الا رجلا عالما ولايخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى * وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لاتنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لاعموم فى مثل لقيت رجلا عالما ووالله لاجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام.

قوله خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لايكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ماوضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى اى مايكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لالمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهومعنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلامنهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة

والنكرة

١) قوله لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك قيل ان الحكم فى الآية عام فى النكر بين الموصوفة وغير الموصوفة التى فى غير سياق النفى والشرط فكما قلتم بانها يدل على عموم الاولى ينبغى ان يدل على عموم الثانية ايضا ولستم قائلين بعموم النكرة فى غير المواضع المعدودة .

٢) قوله وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى يجوز ان يكون عموم الاول على سبيل الانفراد وعموم الثانى على سبيل الاجتماع اى كل واحد من الاقوال المعروفة خير من جميع الصدقات المقرونة مع الاذى ولعل الصدقة مخصوصة بما سوى الواجبات كالزكوة والعشر والخراج والاضحية ونحو ذلك والافتفصيل قول ملائم للطباع مقبول عند الناس وهو ليس من الواجب وان كان مع الاذى محل نظر .

٣) قوله لانه ذكر فى معرض التعليل قيل ان الدلالة على العموم بمعونة القرينة والمقام لا يوجب عند كون الدال حقيقة فيه والكلام فى ان النكرة الموصوفة هل تدل على العموم بحسب الوضع الا ترى ان اللفظ بمعونة المقام تدل على المعنى المجازى وايضا قيل انما اللازم فى صحة التعليل هو لدلالة على العموم كيف ماكانت وذلك قد يوجد بدون ان يعم النكرة الموصوفة بان يراد بالتنوين عند التحقير وبتنوين مشرك العظيم فاذا كان المؤمن الحقير افضل من المشرك العظيم فاولى ان يكون افضل من المشرك الحقير فاولى ان يكون المؤمن العظيم افضل منهما وايضا لو خص العبد بعبد المؤمن بالنساء يثبت التعليل فلا يلزم العموم.

٤) قوله فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان الموصوف عين الصفة فان فى قولنا اكرم رجلا عالما الرجل عين العالم والعالم عين الرجل فهذا فى المعنى نسبة الاكرام الى العالم.

٥) قوله معناه الارجلا عالما فلفظ العالم مشتمل على المعنيين الاتصاف بصفة العلم والذكورة والتنوين قد يقصد بها الوحدة والوحدة قد يكون مقصودة وقد لا يكون حتى لا يحنث بمجالسة عالمين فصاعدا كذا فى التلويح واما الذكورة فالظاهر انها ايضا قد لا يكون مقصودة بان يراد الشخص العالم سواء كان رجلا عالما او امرأة عالمة واما الاتصاف بالعلم فهو المقصود دائما.

٦) قوله فيعم لعموم العلة اما بلفظ التذكير او التأنيث فعلى الاول الضمير الى الموصوف اى يعم الموصوف بدخول جميع افراده فى الحكم لجريان العلة فى الجميع وعلى الثانى الضمير الى النسبة وعموم النسبة ان تكون الى جميع افراد الموصوف.

٧) قوله من اقسام الخاص ان اريد انه من الخاص المقابل للعام وهو ما وضع لواحد او متعدد محصور فالمنع ظاهر ولو اريد انه خاص بالاضافة الى المطلق فهذا لا ينافى كونه عاما مستغرقا جميع مايصلح له اللفظ .

والنكرة[1] فى غير هذه المواضع خاص لكنها[2] تكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء نحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة[3] ويثبت بها واحد مجهول عند السامع[4] اذا كانت فى الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة[5] كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها .

قوله والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت فى الانشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لابالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتمال على قيد الوحدة * ولقائل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة اوفرد منها اوما صدقت هى عليه واحدا كان اواكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين * واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والخبر فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لايريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاوّل اما مع كيفيته من التنكير والتعريف اوبدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام اوالاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس * وتفصيل

---

۱) قوله والنكرة فى غير هذه المواضع يعنى ان هيئة التركيب فى غير هذه المواضع ليست موضوعة للعموم وفى نحو كل رجل كذا ليس العموم مستفادا من الهيئة بل من لفظ كل كما فى قولنا كلهم جاءنى ونحو تمرة خير من جرادة وقوله تعالى علمت نفس ماقدمت واخرت من المجاز بمعونة القرينة والمعنى الحقيقى ان يراد بها فرد مبهم بدليل كثرة الاستعمال فيه.

۲) قوله لكنها تكون مطلقة اى يراد بها نفس الماهية من غير ملاحظة قيد الوحدة فيستوى فيها الوحدة والكثرة والتشخصات فيه نوع من الاشكال لان حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه حتى لو قيل اعتق رقبة لايتقيد بالمؤمنة والكافرة ولا بالبالغ اوالصغير فيدخل الكل تحت الامر فيكون عاما لكن على سبيل البدل دون الشمول فبعدما كانت النكرة خاصا كيف يكون مطلقا وهو عام والجواب ان المراد بكونها خاصا انها ليست عاما بطريق الشمول فيجوز فيها العموم بطريق البدل ثم وجه التخصيص المانع عن اعتبار الاطلاق فى الاخبار واعتبار الواحد المجهول فى الانشاء غير ظاهر فان قولنا اريد ان اذبح اضحية اخبار مع ان النكرة فيه يكون مطلقا اى اية اضحية كانت .

۳) قوله نحو ان تذبحوا بقرة قال الله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فهذا فى المعنى انشاء كانه قال اذبحوا بقرة اى اية بقرة كانت من غير ان يقيد بكذا وكذا.

٤) قوله عند السامع آه يعنى لايلزم ان يكون مجهولا عند المتكلم فقد يعرفه المتكلم فيذكره منكرا لانه لا يريد اعلام السامع بانه معلوم المتكلم كما فى العهد الذهنى وقد لايعرفه فان قلت فكذلك عند السامع لايلزم ان يكون مجهولا فاذا قلت رأيت رجلا يجوز ان يكون السامع عارفا بهذا الرجل ولكن المتكلم لايعلم ذلك فما وجه التخصيص قلنا المراد انه مجهول دائما عند السامع فى اعتقاد المتكلم.

٥) قوله فاذا اعيدت نكرة يحتمل الرفع على انه مفعول مالم يسم فاعله والنصب على انه حال فعلى الاول قوله كانت غير الاولى من الاستخدام وهو ان يذكر لفظ ويراد معنى ثم يرجع الضمير اليه ويراد معنى آخر فانه اريد اولا لفظ النكرة وثانيا معناها فى الذكر الثانى وعلى الثالث قسم آخر منه وهو ان يراد يرجع ضمير الى شىء معنى ويرجع آخر اليه معنى آخر وانما كانت الثانية غير الاولى اذ لو كانت عينها لكانت مع مايدل على العهد كالضمير او اللام ثم الظاهر ان هذا مخصوص بما اذا كانت النكرة فى الاخبار وكان المراد واحدا مجهولا واما اذا كانت فى الانشاء فالمطلق والجنس لايقول انه غير المقيد والفرد فالانسان انسان عالم وزيد وبالعكس.

لان[1] الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين[2] اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاوّل وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاوّل فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه ‌.

ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة اومعرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة اومعرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاوّل والالكان المناسب هوالتعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهوالاوّل حملاله على المعهود الذى هوالاصل فى اللام او الاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاوّل والافعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم اواخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى* صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا * مع القطع بان الثانى عين الاوّل * وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لايلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هوالاصل وعند تقدم المعهود لايلزم ان تكون النكرة عينه * واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاوّل ان يكون المراد به هوالمراد بالاوّل والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك * واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاوّل كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهوالذى فى السماء اله وفى الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقولهم تعالى وهوالذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان اعيدت معرفة كان الثانى هوالاوّل وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانى غير الاوّل كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانى هوالاوّل كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم ‌.

قال

---

١) قوله لان الاصل فى اللام العهد فان قيل فليكن المعهود غير المذكور قلنا ان كان له قرينة اقوى فلا كلام فيه وان لم يكن فلا قرينة اقوى من الذكر ثم الظاهر من هذا الكلام انه لو حمل على الاستغراق اوالجنس لايكون عينها وفى الثانى نظر فى التلويح ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى انما هوالاصل والا فقد توجد القرينة الدالة على العينية على ان النكرة تعاد نكرة وعلى الغيرية على ان النكرة تعاد معرفة لاول كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله والثانى كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان يقولوا انما انزلنا الكتاب على طائفتين من قبلنا ويمكن الجواب عن الاول بانه ليس من باب الاعادة لان الاله فى السماء باعتبار اللفظ والمعهود غير الاله فى الارض باعتبارهما وان اتحدا باعتبار ماصدق عليه ولا اعادة مع الغيرية بحسب اللفظ والمفهوم وانما الاعادة عند تكرار الاسلام مطلقا فى الموضعين اومع قيد واحد فيهما وعن الثانى بان الاول موصوف بالانزال والكلام فى النكرة الغير الموصوفة بدليل قول المصنف رحمه الله تعالى والنكرة فى غير هذا المواضع اه.

قوله والتعاد والتكرار لا يكون بدون الاطلاق اوالقيد الواحد فى الموضعين وايضا يمكن ان يراد بالعينية ان ليس الاول خارجا عن الثانى وههنا الامر كذلك اذ القرآن ليس خارجا عن جنس الكتاب وهو المراد فى الذكر الثانى وايضا الكلام فيما يكون التكرار فى كلام متكلم واحد الامر ههنا ليس كذلك.

٢) قوله اى اذا اعيدت المعرفة نكرة ذكر فى الكشف ان المعرفة يستغرق الجنس والنكرة يتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ثم مثل اعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى.
شعر : صفحنا اى اعرضنا عن محاربتهم بالصلح من بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا . وقال العلامة فى التلويح ان الثانى فى البيت عين الاول قطعا وفهم من كلام صاحب الكشف انه قال ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثانى عين الاول واعترض عليه بان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير ولا يخفى ان كلامه لايدل على ذلك فان القول بدخول البعض فى الكل ليس قولا بان احدهما عين الآخر وكذا التمثيل المذكور لايدل على ذلك فان الثانى ليس عين الاول على رأى صاحب الكشف فالمراد بالاول كل اقوام وبالثانى بعضهم ويجوز ان يراد بالاول خصوص بنى الذهل وبالثانى قوما مطلقا من غير ملاحظة بخصوصية بنى الذهل اولا غيرهم يعنى يمكن ان يعود قوم الى حالة كانوا عليها فيجوز ان يكون بنوالذهل كذلك.

قال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی قولہ تعالیٰ ان مع العسر یسرا لن یغلب عسر یسرین[1] والاصح ان هذا تأکید[2] وان اقر بالف مقید بصك[3] مرتین یجب الف وان اقر به منکرا[4] یجب الفان عنده ای عند ابی حنیفة رحمه الله الا ان یتحد المجلس[5] فالاقسام العقلیة اربعة ففی قوله تعالیٰ کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول اعیدت النکرة معرفة وفی قوله تعالیٰ ان مع العسر یسرا اعیدت[6] النکرة نکرة والمعرفة معرفة ونظیر المعرفة التی تعاد نکرة غیر[7] مذکور وهو[8]ما اذا اقر بالف مقید بصك ثم اقر فی مجلس آخر[9] بالف منکر لارواية لهذا وينبغی ان یجب الفان عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ .

قوله لن یغلب عسر یسرین منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم وروی عن النبی علیه السلام انه خرج الی اصحابه ذات یوم فرحا مستبشرا وهو یضحك ویقول لن یغلب عسر یسرین وهذا یدل علی ان الثانی مغایر للاوّل فی النکرة بخلاف المعرفة فتنکیر یسرا للتفخیم او للافراد وتعریف العسر للعهدی ای العسر الذی انتم علیه او الجنس ای الذی یعرفه کل احد فیکون الیسر الثانی مغایرا للاوّل بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فیه نظر ووجهوه بان الجملة الثانیة ههنا تأکید للاولی لتقریرها فی النفس وتمکینها فی القلب لانها تکریر صریح لها فلا یدل علی تعدد الیسر کما لایدل قولنا ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا علی ان معه کتابین فاشار الیه المص بقوله والاصح ان هذا تأکید قوله وان اقر بالف یعنی لو اراد صکا علی الشهود فاقر عندهم مرتین او اکثر بالف فی ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانی هو الاوّل لکونه معترفا بالمال الثابت فی الصك فان لم یقید بالصك بل اقر بحضرة شاهدین بالف ثم فی مجلس آخر بحضرة شاهدین بالف من غیر بیان للسبب فعند ابی حنیفة رحمه الله یلزمه الفان بشرط مغایرة الشاهدین الآخرین للاوّلین فی روایة وبشرط عدم مغایرتهما لهما فی روایة وهذا بناء علی ان الثانی غیر الاوّل کما اذا کتب لکل الف صکا واشهد علی کل صك شاهدین وعندهما لم یلزمه الا الف واحد لدلالة العرف علی ان تکرار الاقرار لتأکید الحق بالزیادة فی الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا علی تخریج الکرخی لان للمجالس تاثیرا فی جمع الکلمات المتفرقة وجعلها فی حکم کلام واحد وانما قیدنا کلا من الاقرارین بکونه عند شاهدین لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدین والف عند القاضی فاللازم الف واحد اتفاقا کذا فی المحیط بقی صورتان احدیهما ان یقر عند شاهدین بالف منکر ثم فی مجلس آخر عند شاهدین بالف مقید بما فی هذا الصك فینبغی ان یکون الواجب الفا اتفاقا لان النکرة اعیدت معرفة والاخری ان یقر بالف مقید بالصك عند شاهدین ثم فی مجلس آخر بالف منکر عند شاهدین وتخریج المصنف رحمه الله فیها انه یجب ان یکون اللازم عند ابی حنیفة رحمه الله الفین بناء علی انها معرفة اعیدت نکرة فیکون الثانی مغایرا للاوّل .

١) قوله قال ابن عباس رضی الله عنه اه ای قال من عند نفسه واستخراجه معنی الآیة اوالمعنی انه قال ذلك بطریق الروایة عن النبی علیه السلام فی التلویح روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه خرج الی اصحابه ذات یوم فرحا مستبشرا وهو یضحك ویقول لن یغلب عسر یسرین فذلك یدل علی ان العسر الثانی فی الآیة عین الاول وان الیسر الثانی غیر الاول والا فلیس فی مقابلة عسر یسران بحکم الآیة کما یفهم من الحدیث وقول ابن عباس رضی الله عنهما فذاك دلیل علی صدق الضابطة المذکورة من ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت عین الاول والنکرة اذا اعیدت نکرة کانت غیر الاول.

٢) قوله والاصح ان هذا اه یعنی ان الکلام فیما اذا اعیدت المعرفة او النکرة فی الکلامین المتغایرین الذین لیس الثانی تأکیدا للاول حتی لو کان الثانی تأکیدا للاول کان المجموع کلاما واحدا بمنزلة قوله تعالی ان مع العسر یسرا مرة واحدة فلا اعادة فحینئذ لاتدل الآیة علی صدق تلك الضابطة.

٣) قوله وان اقر بالف مقید آه صورته کتبت فی صك انه کان لزید علی عمر والف درهم کان وزنه مثقالا فاقر عمرو بان علیه الف فی هذا الصك مرتین یجب الالف بالوصف المذکور لا الفان لان الالف المکتوب فی الصك المذکور لا یتعدد واما اذا کتب فی صك ان لزید علی عمرو وثلثة آلاف درهم وزنه مثقال فاقر عمرو بان علیه الف فی هذا الصك مرتین فالظاهر ان الحکم غیر ما ذکر ومعنی قوله فی هذا الصك انه کان لزید ووزنه مثقال.

٤) قوله وان اقر به منکرا اه ای اقر مرتین بالف منکرا فی المرتبة الثانیة سواء کان مقیدا بالصك فی المرة الاولی او منکرا فیها ایضا فعلی التقدیرین ینبغی ان یجب الفان.

٥) قوله الا ان یتحد المجلس قال البرجندی فی سجود التلاوة ان المجلس لا یختلف بالانتقال من مکان الی مکان فی المسجد وان کان کبیرا وهو ان یکون جریبا فصاعدا ولا فی البیت او الدار الصغیرة التی هی اقل من جریب وان کان الانتقال من زاویة الی زاویة اخری وایضا لا یختلف المجلس فی غیر المسجد والدار الصغیرة بالمشی خطوة او خطوتین وانما یختلف بالخطوات وایضا یختلف المجلس بالاشتغال بما یفعل آخر غیر ما هو فیه اذا کان کثیرا کما اذا اکل اکثر من لقمتین اما اکل لقمة او لقمتین ففعل قلیل فاتحاد المجلس انه لا یوجد الاختلاف بقسمته المذکورین.

٦) قوله اعیدت النکرة اه والانسب تقدیم بیان اعادة المعرفة معرفة اذ الواقع فی الآیة کذلك .

٧) قوله غیر مذکور لعل المراد انه غیر مذکور فی اصول فخر الاسلام والا فقد مثل ذلك بامثلة کثیرة نحو والحکم آله واحد نبیکم نبی خیر الانبیاء وبلدتکم بلدة شریفة الی غیر ذلك.

٨) قوله وهو ما اذا اقر آه لابد ان یکون القید بالصك علی وجه یصیر معرفة کما یقول له علی الف درهم هذا الصك او الالف المکتوب فی هذا الصك فلو قیل الف فی هذا الصك لا یکون من اعادة المعرفة نکرة.

٩) قوله فی مجلس آخر اما فی المجلس الواحد فیحمل علی التأکید .

ومنها ای وهی نکرة تعم بالصفة. فان قال ای عبیدی ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال ای عبیدی ضربته لایعتق الا واحد قالوا لان فی الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفی الثانی قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشکل من جهة النحو لان فی الاول وصفه بالضاربیة وفی الثانی بالمضروبیة

قوله ومنها ای وهی نکرة تعم بالصفة یرید انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الی الفرد کسائر النکرات وانما تعم بعموم الصفة کماسبق فی لایتکلم الارجلا عالما وتنکیرها حال الاضافة الی النکرة ظاهر واما عند الاضافة الی المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم یصلح لکل واحد من الآحاد علی سبیل البدل وان کانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوی لا النعت النحوی لان الجملة بعدها قد تکون خبرا اوصلة اوشرطا وقد صرحوا فی قوله لیبلوکم ایکم احسن عملا انها نکرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لاخفاء فی انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بین اعتق عبدا من عبیدی دخل الدار واعتق ای عبیدی دخل الدار والاستدلال علی خصوصها بعود الضمیر المفرد الیه مثل ای الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زید اوعمر وضعیف لجریان ذلك فی کثیر من کلمات العموم مثل من وما وغیرهما قوله فان قال ای عبیدی ضربك فهو حر فضربوه جمیعا معا اوعلی الترتیب عتقوا جمیعا فان قال ای عبیدی ضربته فهو حر فضربهم جمیعا لایعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم علی الترتیب لعدم المزاحم والا فالخیار الی المولی لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فی الاول بالضرب وهو عام وفی الثانی قطع عن الوصف لان الضرب انما اضیف الی المخاطب لا الی النکرة التی تناولها ای وانما لم یعتقوا جمیعا ولا واحد منهم فیما اذا قال ایکم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة ممایطیق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بکمالها ولم یحملها واحد منهم حتی لوحملوها علی التعاقب یعتق الکل واما اذا کانت الخشبة مما لایطیق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جمیعا لان المقصود هنا صیرورة الخشبة محمولة الی موضع حاجته وهذا یحصل بمطلق فعل الحمل من کل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولی فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما یحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لابمطلق الحمل لکن ینبغی ان یعتق الکل اذا حملوها علی التعاقب کما فی ای عبیدی ضربك قوله وهذا الفرق مشکل من جهة النحو لانه ارید بالوصف النعت النحوی فلا نعت فی شیء من الصورتین اذ الجملة صلة اوشرط لان ایاهنا موصولة اوشرطیة باتفاق النحاة وان ارید الوصف من جهة المعنی فهی موصوفة فی الصورتین لانها کما وصفت فی الاولی بالضاربیة للمخاطب وصفت فی الثانیة بالمضروبیة له والقول بان الاول وصف والثانی قطع عن الوصف تحکم الا یری ان یوما فیما اذا قال والله لا اقربکما الا یوما اقربکما فیه عام بعموم الوصف مع انه مسند الی ضمیر المتکلم واجاب صاحب الکشف بان الضرب قائم بالضارب فلایقوم بالمضروب لامتناع قیام الوصف الواحد بشخصین بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقیقة ویجوز ان یصیر الیوم عاما به وایضا المفعول به فضلة یثبت ضرورة فیقدر بقدرها فلایظهر اثره فی التعمیم بخلاف المفعول فیه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بین الفعل والزمان من التلازم * وفیه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافیة لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فی قیام الاضافیات بالمضافین * واما ثانیا فلان الفعل المتعدی یحتاج الی المفعول به فی التعقل والوجود جمیعا والی المفعول فیه فی الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فی ربط الصفة بالموصوف لا فی التعمیم وکونه ضروریا لاینافی الربط ولوسلم فالفاعل ایضا ضروری فینبغی ان لایظهر اثره فی التعمیم وکونه غیر فضلة لاینافی الضرورة بل یؤکدها

وهنا

---

١) قوله ومنها ای اراد الموصولة نحو اضرب ایهم لقیته ای الذی لقیته منهم والشرطیة نحو ای عبیدی جاء فله کذا واما الموصوفة نحویا ایها الرجل افعل کذا والصفة نحو مررت برجل ای رجل والاستفهامیة نحو ایهم اخوك فلیست من العام والفرق بین الشرطیة والموصولة من وجهین قصد السببیة والارتباط فی الشرطیة دون الموصولة وقصد التعریف والمعلومیة فی الموصولة دون الشرطیة وقوله تعم بالصفة لیس المراد الصفة النحویة بل المراد مایقوم بالشیء سواء کان فی هیئة الشرط او الصلة.

٢) قوله وهی نکرة تعم اراد انها وان کانت مضافة الی المعرفة بحسب اللفظ لکنها فرد مبهم کسائر النکرات فیکون نکرة بحسب المعنی ولا یخفی ان الامر یشکل بما اذا کانت موصولة.

٣) قوله بالصفة ای بالصفة المصرحة المتصلة بالموصوف بطریق الاسناد الیه سواء کان الاسناد بطریق القیام به او بطریق وقوع علیه فیدخل نحو ای عبیدی ضربك فهو حر ونحو ای اهاب دبغ فقد طهر ویخرج نحو ای عبیدی ضربته فهو حر فالضاربیة وان کانت مصرحة لکنها غیر مستندة الی ای والمضروبیة وان کانت مستندة الی ای لکنها غیر مصرحة فقد وضح الفرق.

٤) قوله الا واحد وهو الاول اذ وجد الضرب علی التعاقب لعدم المزاحم ومن اختاره المولی ان لم یکن تعاقب کذا فی التلویح.

٥) قوله من جهة النحو لان وصفه اه فی بعض النسخ من جهة ان وصفه اه والمعنی لان کلا من ضربك وضربته فی مرتبة واحدة بحسب النحو فان کان الاول وصفا نحویا ای یدل علی ان ایا شرطیة متوغلة فی الابهام یصح وصفها بالجملة کالنکرات فکذلك الثانی وان لم یکن وصفا نحویا بل صلة ووصفا حکمیا فایضا الثانی کذلك والجواب الاول وصف بحال الموصوف متصل به والثانی وصف بحال غیره منفصل عنه واما المضروبیة فغیر مذکورة.

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لايتناول الا الواحد المنكر ففى الاول اى فى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لاتبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من ا كل كل واحد بل ا كل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف .

قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول * وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر * واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية * واما ثالثا فلانا لانسلم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته *

١) قوله وهنا فرق آخر حاصله انه لابد فى اى من المحافظة على الوحدة والتفرد حيث ما امكن لانه للواحد فى اصل الوضع والتفرد اما فى الحكم وهو العتق فى قولنا اى عبيدى ضربك فهو حر واما فيما يتعلق به الحكم وهو الضرب فى المثال المذكور ففى الاول ان قلنا بالعموم يتحقق التفرد فى الجملة وهو التفرد فى الشرط لان كل واحد متفرد فى الضاربية ولا مدخل لغيره فيها وهى ليست باختيار الغير واما فى الثانى فان قلنا بالعموم يبطل التفرد اصلا اما فى الحكم وهو الحرية فظاهر واما فى الشرط وهو المضروبية فكذا لانها باختيار الضارب فلم يكن المضروب متفردا مستبدا فيه فيمتنع العموم فى الثانى بخلاف الاول فان قلت فعلى هذا قولنا ايما اهاب دبغ فقد طهر لابد ان يكون من قبيل الثانى قلنا ان الفاعل اذا لم يكن مذكورا انزل الفعل منزلة اللازم فكان المفعول متفردا فى ايجاب المفعولية وفى ذلك الفرق نظر لان ايا انما هى للمتفرد فى الحكم خصوصا لا للمتفرد فى احد الامرين من الحكم او الشرط فالقول بالعموم فى المثال الاول باعتبار بقاء التفرد فى الشرط ليس من المحافظ على ما يقتضيه اصل وضع اى وايضا ما قيل ان ايا للواحد المنكر لو اريد انها مع الوصف للواحد وليس الامر كذلك فهى معه يعم ولو اريد انها بدونه للواحد فلا يجب المحافظة على الوحدة عند مقارنة الوصف فينبغى ان يجوز العموم فى المثال الثانى ايضا .

٢) قوله وليس البعض اولى هذا اذا كان الضرب على التعاقب محل نظر لانهم قالوا بالاولوية باعتبار السبق كما فى المثال الثانى.

٣) قوله يبطل قيل فليكن موقوفا الى البيان كالعتق المبهم.

٤) قوله اى الكلام ويجوز ان يعود الضمير الى العتق او الى الواحد المنكر .

٥) قوله يثبت الواحد اى عتق الواحد لانه يتخير الفاعل فيه وليس المفعول متفردا فى احداث المضروبية فاذا لم يكن التفرد فى الشرط فلابد من التفرد فى العتق والا يبطل الوحدة اصلا .

٦) قوله من الفاعل المخاطب اى المعين بالخطاب فيه اشعار بان التخيير من الفاعل الغير المتيقن لا عبرة به كما سيأتى بخلاف الاول فالتخيير من المفعول بالتخلية والتمكن من الضرب غير قادح فى التفرد.

٧) قوله نحو ايما اهاب دبغ اما متعلق بقوله فان قال آه نظيرا للمثالين او بقوله لان فى الاول آه او بقوله ففى اول لما كان عتقه معلقا فاى فى الاول وهو ايما اهاب دبغ فقد طهر وصف بالدباغة فصار عاما كقوله اى عبيدى ضربك فهو حر وفى الثانى وهو كل اى خبز تريد قطع الوصف عنه فلا يتناول الا الواحد كقوله اى عبيدى ضربته فهو حر.

٨) قوله فان طهارته متعلقة آه هذا الدليل يجرى فيما اذا قال ايما اهاب دبغه انسان فقد طهر اذ ليس هناك فاعل معين يمكن معه التخيير فيلزم العموم ولكنه نظير المثال الثانى لقطع الوصف عنه بالاسناد الى الغير فيلزم الواحد المبهم دون العموم وايضا يجرى فيما اذا قال كل اى خبز تريد فيلزم العموم.

٩) قوله فان التخيير آه هذا الدليل يجرى فيما اذا قال كل اى خبز ملكته فان الاكل متعلق بالملك والخبز ليس متفردا فى ايجاده بل هو باختياره الفاعل المتكلم وبصنعه فينبغى ان يثبت الواحد المنكر دون العموم مع ان الظاهر العموم .

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى سفيان رضى الله عنه فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا

قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لايدل على العموم الاعند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ماهو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن لقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لاكلمة من وضعفه ظاهر * وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم * واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض * وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل اوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر .

لان

١) قوله ومنها من يستعمل فى الواحد والتثنية والجمع سواء كانت موصولة اوموصوفة والفرق بينهما بقصد التعريف وعدمه اوشرطية والفرق بينهما وبين الاولين لقصد ترتب امر باخر فى الزمان الآتى فيها دون الاولين وبينهما وبين الموصولة خصوصا بالنكارة والمعرفة اواستفهامية والفرق بينها وبين ما سواها انها مفردة غير مركبة بما بعدها بيانا لها بخلاف الثلثة فلايتصور فيها العموم لانه باعتبار ما بعدها واما الموصولة والموصوفة فيجوز فيهما العموم والخصوص والظاهر ان الخصوص فيما اذا لم يكن مسندا اليه واما الشرطية فيجب فيها العموم .

٢) قوله كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افراد الضمير وجمعه لاعتبار جانب اللفظ والمعنى اوللاشعار بان المستمعين كانوا اكثر من الناظرين ثم الخصوص مبنى على ان المراد مطلق الاستماع والنظر فلو اريد ماهو بطريق الانكار على قصد ان يجدوا فى النبى عليه السلام مالا ينبغى ان يقع منه عليه السلام ومبرى عن ذلك فانه يكون عاما حيث يجوز ان يقول كل من يستمع اوينظر على الوجه المخصوص الى النبى صلى الله عليه وسلم من المنافقين.

٣) قوله من المنافقين والاظهر ان يقول من المستمعين والناظرين وان كان البعضية من المنافقين مستلزما لبعضيته منهما فان المنافقين بعض من المستمعين والناظرين المطلقين.

٤) قوله فى العقلاء جمع عقيل بمعنى العاقل والعقل الادراك كذا فى التاج المصادر وبهذا المعنى يعم كل ذى علم وحكمة واما العقل بمعنى القوة المتعلقة بالبدن التى بها تحصل الادراكات فلايطلق على الله تعالى فلفظ من يقع على الله تعالى كقوله تعالى ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض الآية وعلى الملك والجن والانس .

٥) قوله نحو من دخل اه هذا الكلام قبل الدخول شرط وجزاء واما بعد الدخول فمبتدأ وخبر فيجوز ان يكون من موصولة اوموصوفة.

٦) قوله فان قال من شاء اه هذا نظير المثال الاول فى اى وهو قوله اى عبيدى ضربك فهو حر صح فكما ان ايا صارت عاما بالوصف فيه فكذلك من ههنا واما قوله من شئت من عبيدى آه فهو نظير المثال الثانى فيها وهو قوله اى عبيدى ضربته فهو حر فكما قطع فيه الوصف عن اى بالاسناد الى الغير فكذلك ههنا قطع الوصف عن من بالاسناد الى المخاطب فلاعموم فى الموضعين غير ان الثابت فى اى انما هو الواحد لانها للواحد بخلاف من اذ لايلزم فيه الوحدة فقد يستعمل فى الجمع كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك هذا على مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندهما فالفرق بالعموم فى من وعدمه فى اى.

٧) قوله ومن للبيان ان المراد بلفظة من اما الجمع واما دونه من الواحد اوالمثنى فعلى الثانى يلزم صحة الحمل بالمواطاة بين الجمع وهو عبيد المتكلم وبين الواحد والاثنين اذ البيان لابد من ان يحمل على المبين وعلى الاول يلزم ان يتعدد ما لايتصور تعدده وهو مجموع عبيد المتكلم بحيث لايخرج عنه واحد من ذلك الجنس كما يقتضيه الاضافة الاستغراقية لان عبيدى اذا كان بيانا لمن شئت عتقه وهو فى التقدير مدخول كل كان فى تقدير كل عبيدى ومدخول لفظ كل لابد ان يتعدد .

٨) قوله وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه الفرق له بين الصورتين بثبوت العموم فى الاولى دون الثانية ان العتق فى الاولى متعلق بالمشية الصادرة عن البعض والشرط موجود فى حق كل واحد من العبيد وفى الثانية معلق بالمشية الواقعة بالبعض واذا شاء المخاطب الكل لايوجد الشرط ولقائل ان يقول اذا لم يوجد الشرط فينبغى ان لايعتق واحد اصلا وبعد ما قيل تبعيض العتق فى العبيد فله وجوه كعتق الواحد دون الباقى وكالتنصيف وكعتق جميع ماسوى الواحد فما وجه ترجيح الثالث وايضا هذا الوجه انما يجرى فيما اذا شاء الكل دفعة مشية واحدة واما اذا شاء كلا على الترتيب فالشرط فى حق كل منهم على الانفراد موجود.

لأن من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز[1] ولأنه متيقن[2] اى البعض متيقن[3] لان من[4] اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لأن عتق[5] كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد[6] بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه[7] فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى اى ما تفردت به ومنها ما فى غير العقلاء[8] وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك[9] غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق[10] لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاث وقد مر وجههما[11] ومنها كل وجميع

قوله ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان مابطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماتيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث.

١) قوله لان من للتبعيض اه قيل هذا منقوض بقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فمن ههنا للبيان على ما قالوا.

٢) قوله كما فى كل من هذا الخبز يجوز ان يكون من ههنا ابتدائية كقولك شربت من الحوض فعلى هذا له اكل الكل وعلى تقدير التبعيض ليس له الا اكل البعض.

٣) قوله لانه متيقن فيه نظر لان التيقن انما هو بعض المطلق من غير التقيد بان يكون فى ضمن اكل اولا فى ضمنه لا البعض الذى لافى ضمن الكل خصوصا والكلام فيه ولو سلم فله مراتب الواحد دون الباقى والاثنان دون الباقى الى جميع الآحاد الا الواحد فلا يلزم تعين المرتبة الاخيرة التى كلامنا فيها كما يدل عليه قوله يعتقهم الا واحدا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد التيقن الاضافى اى البعض المذكور متيقن بالاضافة الى الكل لا مطلقا.

٤) قوله لان من اذا كان اه قيل ارادة الكل متيقن لان من اذا كان للبيان فظاهر وكذا اذا كان للتبعيض لان العتق حينئذ يكون معلقا بمجموع المشية والبعضية فكل من هو جامع بينهما داخل فى حكم العتق وكل واحد من العبيد فى هذه المسئلة كذلك فيلزم دخول الكل فى الحكم فالكل مراد قطعا.

٥) قوله لان عتق كل اه يريد ان البعضية التى يقتضيها لفظ من ههنا كالتفرد والوحدة التى يقتضيها لفظ اى فى المثال الاول فكما ان التفرد كان ثمة باعتبار الشرط بعد العموم والاجتماع باعتبار الحكم فكذلك البعضية ههنا باعتبار شرط المشية لان كلا منهم متفرد فى مشية ومشية كل غير مشية الآخر ولا يجتمع مشيتهم وذلك بعد العموم باعتبار الحكم وما مر فى توجيه المثال الاول فى اى من الاعتراض لا يرد ههنا لانه يصح ان يقول ان ايا يقتضى التفرد فى الحكم ولا يصح ان يقول ان من التبعيضية يقتضى ذلك اذا لو قيل ان كل عبد شاء عتقه وهو بعض من عبيدى فهو حر كان البعضية محفوظة مع العموم فى الحكم فالمحافظة على البعضية لا يقتضى التفرد فى الحكم وعدم العموم فيه والاظهر ان يقول ان العموم مرعى فى الحكم وهو ظاهر والبعضية مرعية فى الشرط لان الشرط مجموع المشية والبعضية فكل من العموم والتبعيض مرعى فى المسئلة الاولى.

٦) قوله فكل واحد اه والاظهر ان يقول فالداخل فى حكم المشية باعتبار تلك الاضافة بعض العبيد وهو من اضيف اليه فكل منهم بهذا الاعتبار متفرد فى المشية ولعل مراده ذلك.

٧) قوله مجتمعة فيه اى واحدة مشتركة بين الكل ومجرور فى قوله فيه راجع الى قوله من شئت اه وقوله فيبطل التبعيض لان الكل داخل فى المشية الواحدة وانما كان التبعيض يبقى اذا لوحظ مشية كل على حدة حتى يخرج الآخر عنها فيكون الداخل فى مشية البعض ويرد الاعتراض على ذلك بان مشية الكل قد يكون على التعاقب فلا اجتماع حينئذ فلا يبطل التبعيض فى قوله من شئت اه فى جميع الوجوه بل فى بعضها.

٨) قوله ومنها ما فى غير العقلاء اه اى من الفاظ العموم لفظ ما مستعملة فى غير العقلاء ويجوز تعليق فى بالعموم المفهوم كما مر فى قوله ويقع عاما فى العقلاء والمراد بالعقلاء ههنا العقلاء الخاص الغير المقارنين مع غير العقلاء فغير العقلاء يتناول القسمين ما لا يشتمل على العاقل اصلا وما يشتمل على العاقل وغير العاقل وذلك نحو قوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض الآية يتناول الانسان والملك والجن وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات.

٩) قوله ان كان ما فى بطنك اه قيل يمكن الحمل على الحقيقة لان ما فى البطن يحتمل الدم والريح والجنين فلا جرم بانه من العقلاء.

١٠) قوله لم تعتق هذا نتيجة العموم واما نتيجة الاستعارة فهو ان يقول فولدت غلاما يعتق فان جميع ما فى البطن وان لم يكن غلاما بل بعضه غلام وبعضه دم وبعضه لحوم زائدة متعلق بالجنين ولكن جميع ما فى البطن غلام فيعتق واما اذا ولدت غلامين فالظاهر انهما يعتقان لما مر ان النكرة فى غير هذه المواضع خاص لكنها تكون فى الانشاء مطلق اى يراد به الجنس دون الوحدة ولاشك ان قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة انشاء العتق لا يقول ان الصورة المذكورة ليست غير المواضع المعهودة لان النكرة هناك فى موضع الشرط المثبت لانا نقول المراد بالشرط المثبت المذكورة فيما سبق ما كان للمنع حتى يكون الكلام فى معنى النفى فيكون النكرة عاما فى جانب النفى وههنا المنع غير مراد لو سلم فالحلف للمنع عن جنس الغلام فيلزم الحنث بوقوع الجزاء وهو العتق بوجود الجنس فى ضمن التثنية.

١١) قوله وقد مر وجههما اه وهو ان من للبيان عندهما فكانه قال طلقى نفسك ثلاثا فلها الثلاث وما دونها لان تمليك ايقاع الثلاث يستلزم تمليك ايقاع الواحدة كذا فى شرح البرجندى ومن للتبعيض عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه لدخولها على ذى الابعاض فكانه قال طلقى نفسك طلاقا هو بعد الثلاث فليس لها مجموع الثلاث فلو قيل ان التبعيض كما هو فى الاجزاء كذلك يجرى فى الافراد للثلاث مطلقا افراد وانواع كالثلاث الواقعة بلفظ الثلاث الطلقات او بلفظ الطلقة سواء ذكرها ثلاثا فى زمان اوفى ازمنة متفارقة فلم لا يجوز اعتبار التبعيض فى الافراد حتى يكون لها الثلاث على وجه مخصوص دون وجه آخر قلنا ان الظاهر المتبادر هو التبعيض باعتبار الاجزاء فيحمل الكلام على ذلك قيل ان اجزاء الثلاث ثلاثة الاول والثانى والثالث ولفظ العموم يتناول الكل فاذا قيد بقوله مرة كان يقول طلقى نفسك مرة واحدة من ثلاث ماشئت يعم ليس لها الثلاث اذ لا يتصور الا فى المرة الثالثة واما اذا طلق فينبغى ان يكون لها كل منها الى ثلاث مرات فحينئذ يملك الثلاث هف.

وهما محكمان فى عموم مادخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لايقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لايقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ماسبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقدجعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لودخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحق احد دخل اولا ولايجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم اولمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة .

وههنا

١) قوله وهما محكمان فى عموم آه اراد بالاحكام القوة وظهور الدلالة على العموم لا انهما لا يقبلان التخصيص اصلا فلا يرد قوله والله خلق كل شيء وقوله اوتيت من كل شيء خص منهما الصانع تعالى ويجوز ان يراد بالاحكام عدم قبول التخصيص بالقياس ثانيا بعد التخصيص بالكلام المستقل بخلاف سائر الفاظ العموم فانها بعد القصر بالكلام المستقل يقبل التخصيص بالقياس فذلك لاينافى ان يجرى فيهما التخصيص بالدليل القطعى كما فى الآيتين المذكورين ويجوز ان يقول ان الشيء فى الآية الاولى بمعنى الممكن الموجود فحينئذ لا يكون من باب قصر العام فى التلويح وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة فنقول ليس معنى الخصوص قصر العام على بعض ما يتناول لان مدخول كل من هذا المثال كلى ينحصر فى فرد واحد وهو داخل فى الحكم فلم يخرج فردما عن الحكم ليثبت القصر بل المراد بالخصوص عدم انتظام جميع من المسميات والانحصار فى الواحد فذلك لاينافى الكل فى العموم بمعنى عدم جريان القصر على بعض الافراد واخراج البعض الآخر.

٢) قوله ادوات العموم اى لفظ يدل عليه سواء كان حرفا كحرف النفى والشرط اواسما كما ومن واى واما الاداة فى اصطلاح المنطق فمخصوص بالحرف.

٣) قوله فلعموم الافراد فان قلت النكرة واحد غير معين ليس تحته افراد فكيف يتصور عموم الافراد قلنا الفرد المبهم يحتمل الجميع كما ان الكلى يشتمل الجميع فهى منه كالافراد من الكلى فلفظ الافراد استعارة فى الافراد المحتملات ويجوز ان يقدر المضاف اليه اى افراد جنس النكرة.

٤) قوله فللمجموع اه حسن التقابل ان يقول فى الثانى بعموم الاجزاء او يقول فى الاول بعموم كل فرد فرد فدخول الكل فى الحكم على وجهين احدهما ان يثبت الحكم لكل فرد فرد متفردا عن غيره كما يقول كل رجل دخل هذا الحصن فله الف دينار والثانى ان لا يثبت لكل فرد كذلك بل يثبت للمجموع بهيئة الاجتماع كما يقول كل الداخلين لهم الالف فالاول يسمى عموم الافراد وعموم كل فرد والثانى عموم الاجزاء وعموم المجموع ثم اذا دخل على المعرفة التى هى جمع فعموم المجموع ظاهر وكذا اذا دخل على التى هى فرد لارادة الاستغراق .

٥) قوله فدخل عشرة معا قوله معا تنوينه اما للتمكن اى مصاحبين يقال هذا معه اى مصاحبة يستوى فيه التذكير والتأنيث والافراد والتثنية والجمع واما عوض عن المضاف اليه اى مع كل واحد من آحاد العشرة فيكون البعض مقارنا للبعض فى الدخول.

٦) قوله اذ فى كل فرد آه اى اذ فى ايجاب الف لكل واحد مع قطع النظر عن غيره فليس ايجابه للمجموع ولا للاثنين اثنين بل لكل واحد واحد على الانفراد

٧) قوله بالنسبة الى المتخلف اى من دخل الحصن من خلفهم هذا اذا وجد المتخلف اما اذا لم يوجد فلو اريد بالاول السابق على الغير الذى لم يسبقه احد فلا يتحقق الاولية فى احد منهم ولو اريد غير المسبوق بالغير سواء كان سابقا على الغير اولا على مايقتضيه المقام والقرينة فكل منهم اول يستحق الفاً .

٨) قوله بخلاف من دخل اى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ليس يستحق كل فرد فرد النفل لانعدام ما يدل على العموم على سبيل الانفراد فكلمة من انما يدل على العموم مطلقا لانها وقعت شرطية واما الانفراد اوالاجتماع فغير منصوص عليه فحينئذ يثبت رد فى المرتبتين وهو ان يستحق العشرة كلهم نفلا واحدا حتى يكون لكل منهم عشرة لان الاقل متيقن ولو لم يثبت شيء منهما يلزم الغاء الايجاب وفيما وقع فى التلويح انه لم يكن لهم ولا بواحد منهم شيء الظاهر لما ذكرنا ولانه مبنى على ان الاول فرد سابق على جميع الاغيار وليس شى من مجموع العشرة او واحد منهم اولا بذلك المعنى وفيه نظر اذ لانم اعتبار التفرد فى الاولية فتثنية الاول وجمعه دليل على ذلك ولو سلم فالايجاب ليس الاول الداخلين ليشترط فى الاستحقاق مجموع الفردية والسبعة بل للداخل فى اول زمان الدخول على ان قوله اولا نصب على الظرف فكل من المجموع والآحاد داخل فى اول ا مان فلاينتفى ههنا الموجب له على ما يتوهم.

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عـام[1] على سبيل البدل فاذا اضاف الـكل اليه اقتضى عموما آخر[2] لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول[3] فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد[4] من هوغيره ففى قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن[5] حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لايكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف[6] وجميع عمومه على سبيل الاجتماع[7] فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله[8] كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى[9] يستحق الاول[10] فيصير جميع مستعار الكل[11] كذا ذكره فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع[12] بين الحقيقة والمجاز ولايمكن[13] ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا

قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لايتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه اوبعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى الصورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل اولا واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلاشىء لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل

١) قوله عام على سبيل البدل فيه نظر لانه لوكان عاما على سبيل البدل لايراد به غير الواحد المبهم الذى يصح حمله على ذلك الفرد وذاك هلم جرا فيلزم ان لايعتق سوى الواحد من العبيد فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاء الكل فقد قال المصنف رحمه الله تعالى عليه هناك انهم يعتقون فيلزم التدافع . ٢) قوله اقتضى عموما آخر الخ قيل لو اريد انه يقتضى الآخر مع بقاء الاول فهما متماثلان او متخالفان فيمتنع ان يجتمع فى امر واحد المتماثلان المتخالفان ولو اريد انه يقتضى الآخر مكان الاول فليكن الثانى ايضا عموما على البدل فلايلزم التعدد فى الاول. ٣) قوله فيقتضى العموم فى الاول فان قلت انما يقتضى العموم فى مدخوله وهو الداخلين دون الاول قلنا المراد اول

الداخلين والداخل اولا اول الداخلين قيل لو اعتبر فى حقيقة اول الداخلين الفردية والوحدة فلا نم ان الداخل اولا هو جنس يشمل الواحد والاثنين فصاعداً وهو اول الداخلين ولو لم يعتبر فلا يستقيم قوله فيما بعد ان الاول الحقيقى لايتعدد فيراد المعنى المجازى وهو السابق النسبة الى المتخلف.

٤) قوله بالنسبة الى كل واحد الخ اى كل واحد ممن هو غيره من مشاركاته فى نوعه وقال الموجودات السابق بالنسبة الى سائر الموجودات واول الداخلين السابق بالنسبة الى سائر الداخلين فلا يرد انه فلا يصح اطلاق الاول على غير الله تعالى.

٥) قوله يمكن حمل الاول الخ لان هذا المعنى يجوز ان يكون عاما على البدل وانما المانع العموم على وجه الشمول.

٦) قوله وهو السابق بالنسبة الخ لابد ههنا من قيد آخر وهو ان لايكون مسبوقا باحد لئلا يلزم استحقاق كل احد النفل غير من دخل آخر اذا دخلوا على التعاقب لان غير الآخر سابق بالنسبة الى المتخلف ولو اريد بالمتخلف اول المتخلفين او كلهم لما احتيج الى ذلك ثم الاول قد يستعمل فى غير المسبوق بغيره وان لم يكن سابقا على شىء فيمكن ههنا ارادة هذا المعنى ايضا وهو يتناول كل واحد من احاد العشرة.

٧) قوله عمومه على سبيل الاجتماع فيدل على ان الحكم ثابت لمجموع بهيئة الاجتماع لا بكل واحد واحد.

٨) قوله فله كذا الضمير يرجع الى الجميع وهو جار على الواحد والاثنين فصاعدا لان المعنى جميع من دخل ولم يخرج عنه داخل وهذا المعنى يصدق على الكل فيصح ان يعود اليه ضمير الواحد والتثنية والجمع كلفظ من يستوى فيها الثلاثة.

٩) قوله وان دخلوا فرادى جمع فريد كاسارى جمع اسير. ١٠) قوله يستحق الاول اذ يصدق عليه انه جميع من دخل اولا بالمعنى المذكور.

١١) قوله فيصير مستعار الكل ليس الاستعارة بحسب المعنى بان يكون لفظ الجمع بمعنى لفظ كل بل بحسب الحكم بان الحكم المرعى فى كل مرعى فى الجميع فانه لو قيل كل فرد دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا فرادى كان الحكم ان يستحق الاول النفل مع عدم تعدد الاول ولفظ كل يقتضى التعدد فكذلك لو قيل جميع من دخل الخ يستحق الاول مع انه لاتعدد ولفظ الجميع يقتضى التعدد فحينئذ لا يرد انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

١٢) قوله يلزم الجمع بين الحقيقة الخ وذلك لان استحقاق العشرة نفلا واحدا فى الصورة الاولى يقتضى ارادة الحقيقة والاستعارة يقتضى ارادة المجاز فيلزم الجمع بينهما.

١٣) قوله ولايمكن ان يقال الخ معنى الجواب انه انما يلزم الجمع بينهما اذا كان العمل فيهما على تقدير واحد وليس الامر كذلك بل العمل بكل على تقدير آخر ومعنى رد هذا الجواب بقوله لانه فى حال التكلم الخ ان الباطل انما هو الجمع بينهما فى الارادة حين التكلم سواء كان العمل بهما على تقدير او على تقديرين وهذا الجواب لازم قطعا لانه فى حال التكلم ان لم يرد المعنى الحقيقى لايصح الحكم فى الصورة الاولى وان لم يرد المعنى المجازى لايصح الحكم فى الثانية فقد فرض صحتهما.

واراده[1] كل منهمامعينا تناف ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول[2] النفل سواء كان الاول واحدا اوجمعا والثانى انه اذا[3] كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا اواكثر ولايراد[4] المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى حتى[5] لودخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك[6] لان هذا الكلام للتحريض[7] والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا اومجتمعا ولايشترط الاجتماع لانه[8] اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لايوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلايراد المعنى الحقيقى وايضا[9] لادليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا اومجتمعا فان دخل منفردا اومجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية[10] التدقيق.

على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لودخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى اودخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انماهو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع اورجل شجاع حتى يعد متمثلا بايهما كان اذ لواريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولواريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ماذكرنا وليس ايضا مستعار المعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان اوجماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لوكان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعار البعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان اوجماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلايكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل هو من جهة انه لادليل على الاستحقاق والحكم لايثبت بدون الدليل فقوله لايراد المعنى الحقيقى اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لودخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لوحملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى.

مسئلة

---

١) قوله وارادة كل منهما اه امر زائد لامدخل له فى الرد على انه لا نم المنافاة بين الارادتين اذا كان احديهما بطريق العبارة والاخرى بطريق الاشارة اوالاقتضاء وانما قال معينا لان ارادة كل منهما مبهما فى ضمن مفهوم يتناولهما بطريق عموم المجاز لاينافى ارادة الآخر. ٢) قوله استحقاق الاول الخ لايخفى ان ذلك معنى من دخل اولا بدون لفظ كل فليس معناه استحقاق كل فرد فرد ٣) قوله اذا كان الاول جمعا اراد بالجمع مافوق الواحد وكذا فى قوله اوجمعا.

٤) قوله ولا يراد المعنى الحقيقى وهو مشاركة المتعدد فى امر واحد فلو اريد ذلك يلزم الغاء الايجاب فما اذا دخلوا فرادى بعدم التعدد فلا يتصور المشاركة يرد عليه انه اذا لم يكن المعنى الحقيقى مرادا فالثابت انما هو استحقاق الاول النفل مطلقا من غير ان يثبت مشاركة الجمع فى نفل واحد ومن غير ان يثبت انفراد كل فى نفل تام فمن اين تثبت المشاركة والجواب انه تثبت ذلك بحكم العقل او بعد مايثبت ان الاول يستحق النفل ففى صورة التعدد اماان يستحق كل نفلا تاما اولا يستحق احد شيئا او يستحق بعض دون بعض او يثبت الاشتراك لاسبيل الى الاول لان لفظ الجميع يأباه ولا الى الثانى لانه يلزم الغاء الايجاب ولا الى الثالث لانه يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت الرابع.

٥) قوله حتى لودخل اه هذا لايتفرع على قوله فلا يراد المعنى الحقيقى وهو ظاهر ولا على المنفى وهو قوله يراد المعنى الحقيقى والا لفرع المنفى منفى وليس استحقاق الجميع نفلا واحدا منفيا بل يكون متفرعا على قوله ولا الامر الثانى فقيل عدم ارادة العموم على الانفراد لايستلزم عدم ثبوته ليلزم العموم على الاجتماع الا ترى ان العموم على الاجتماع غير مراد على ماقال وهو ثابت فى صورة التعدد.

٦) قوله وذلك لان اه اى عدم ارادة المعنى الحقيقى وعدم اشتراط الاجتماع حتى يستحق الاول النفل وان كان واحدا لان الكلام اه.

٧) قوله للتحريض بالحاء المهملة والضاد المعجمة التحضيض والحث فى تاج المصادر البيهقى التحريض برافريماوليدن ولم يأت التحريص بالصاد المهملة فى تاج ولا فى صراح.

٨) قوله لانه اذا قدم اه يريد ان الاول متفرد فى الدخول اذا كان محروما عن النفل لايبادر احد الى ذلك الامر فيفوت مقصود المتكلم فقيل ان المتكلم اذا قال جميع من دخل اولا اه يدل كلامه على ان مقصوده دخول الجميع وهو المؤثر فى فتح الحصن فلو فات الدخول اولا على وجه الانفراد لا يلزم ان يفوت مقصود المتكلم.

٩) قوله وايضا لادليل قيل ان التحريض يكمل بايجاب النفل لكل واحد فيجوز ان يجعل ذلك قرينة.

١٠) قوله فى غاية التدقيق اه والاظهر ان يقول فى غاية الدقة فلعل التدقيق مبالغة فى الدقة كما ان التحسيب مبالغة فى الحسب كذا فى التاج اذ المصدر المبنى للمفعول اى فى غاية الدقة.

١) قوله مسئلة حكاية الفعل فصله بالتقدير بالمسئلة لان ماتقدم فى الالفاظ من حيث انها يفيد العموم اولا وهذا فى الفعل هل يفيد العموم فقوله حكاية الفعل معناه الفعل المحكي عنه فاذا حكى انه عليه‌ام فعل كذا لايثبت عموم انواع الفعل وامكنة وازمنة وسائر متعلقاته واما اذا حكى انه فعل جميع انواع فعله فيثبت العموم فالحاصل ان الفعل كالقول فكما يثبت العموم بعموم القول ولا يثبت عند حدوثه فكذلك الفعل واما حكاية الفعل بمعنى اللفظ الذى يخبر به عنه فان كان عاما فانما يفيد العموم من حيث انه قول الراوى لامن حيث انه فعل النبي اوقوله فى التلويح ان الصحابى اذا حكى فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم فذهب البعض الى العموم والاكثر الى انه لايعم وانما فسرناه بالفعل المحكى لاباللفظ الذى يخبر به عن الفعل لان المصنف قائل لعموم اللفظ بقوله فما بعد ولان الجار عام معناه ان الجار فى لفظ الراوى عام فلو فسرناه باللفظ لايصح قوله حكاية الفعل لايعم للتناقض.

٢) قوله فيكون هذا اه فكما يتأمل فى المشترك بترجيح بعض معانيه كذلك يتأمل فى الفعل ليدرك انه هل يصح على جميع وجوهه اوعلى بعض وجوهه واذا علم انه على بعض الوجوه فاذا ذلك الوجوه فقوله بعض المعانى استعارة فى بعض الوجوه والانواع والا فالمعنى انما يضاف الى اللفظ دون الفعل.

مسئلة حكاية الفعل لاتعم[1] لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك[2] فيتأمل فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت[3] التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم[4] استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل[5] فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت[6] جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى[7] بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس[8] من هذا القبيل وهو عام لانه[9] نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لايدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لايكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمناه انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار.

قوله مسئلة * مسئلة تحرير محل النزاع على ماصرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لاينقل العموم الابعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى عليه السلام داخل الكعبة ولايخفى انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لاعموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص اوقياس اونحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام * وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولامعنى لحكاية الفعل الاهذا * واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اذ ليس النزاع الافيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام * واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لاحكاية الفعل والتقدير بخلافه.

٣) قوله وان ثبت التساوى اه مساق الكلام يدل على انه اذا ثبت التساوى بين معنى المشترك يجمع بينهما فى الارادة وهذا كلام حق لان الجمع بين معنى المشترك وان لم يكن واقعا اصلا لكن الشرطية يصدق عن الجملتين الكاذبتين فالتساوى بين معنى المشترك فحينئذ اذ لابد من القرينة الصارفة عن غير الواحد والقرينة الدالة على ارادة هذا الواحد ولكنه اذا كان واقعا يلزم الجمع بينهما فى الارادة ٤) قوله لانه يلزم آه وايضا يلزم عدم استقبال اكثر اجزاء الكعبة وهى الجوانب الثلاثة قيل هذا منقوض بما اذا صلى فيها وظهره الى الباب مفتوحا واجيب بان الخلاف فى جميع الصور سواء كان الظهر الى الباب المفتوح اولا فجريان الدليل فى بعض الصور يكفى فى المجادلة.

٥) قوله ويحمل فعله عليه السلام يعنى ان النفل يجوز اداؤه مع النقص بخلاف الفرض فالنفل يجوز قاعدا مع قدرة القيام دون الفرض ويجوز النفل راكبا الى غير القبلة بطريق الايماء فى الاختيار ولايجوز الفرض فى الاختيار راكبا ولا ايماء ولا الى غير القبلة.

٦) قوله لما ثبت جواز البعض اى فى حق الامة لان الاصل فى فعل النبي عليه السلام ان لا يجوز لنا الا بدليل يدل على الاختصاص به ولما انعدم ههنا مثل ذلك الدليل يثبت الجواز. ٧) قوله والتساوى بين اه فيه نظر لما مر انفا فلو اريد التساوى مطلقا فالمنع ظاهر ولو اريد التساوى فى حق الجواز فى الكعبة فهو اول الكلام فيلزم المصادرة على المطلوب.

٨) قوله فليس من هذا القبيل وهو عام اى ليس من عموم حكاية الفعل بمعنى الفعل المحكى عنه وان كان هذا عاما يعنى ان العموم ههنا غير مستفاد من فعله عليه السلام.

٩) قوله لانه نقل الحديث بالمعنى يعنى انه حكاية القول لان القضاء والحكم بمعنى القول فكانه قال النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار لاحكاية الفعل فيكون دليلا على قوله فليس اه واما قوله ولان الجار عام فالدليل على قوله وهو عام على ترتيب اللف والنشر ذكر فى التلويح اعتراضات الاول ان قول الصحابى قضى بالشفعة للجار اخبار بانه عليه‌ام حكم بالشفعة ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا او بما ذكرنا اندفع هذا فانه اخبار بالقبول على ماقلنا و بعد التسليم فقوله فليس من هذا القبيل معناه ان العموم ههنا غير مستفاد من الفعل المحكى بل من لفظ الراوى والثانى ان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اى لايوجب ان لايكون من هذا القبيل لان الكلام فى حكاية الصحابى فعل النبي عليه السلام بلفظ عام فهذا القول كذلك فيقول قوله ولان الجار عام ليس دليلا على قوله فليس من هذا القبيل على ما قلنا بل دليل لقوله وهو عام وايضا معنى قوله فليس من هذا القبيل بامر لا انه ليس فى حكاية الفعل باللفظ العام وبناء هذا الاعتراض على انه دليل على قوله فليس اه وكان معناه وماذكروا الثالث انه جعل بمنزلة قول الصحابى قضى بالشفعة لكل جار بعد تسليم انه حكاية الفعل وهذا غير صحيح لان فعله عليه السلام وقضاءه بها لم يقع فى حق كل الجار بل فى حق البعض فنقول ان قوله ولان الجار عام ليس بعد تسليم حكاية الفعل فى كلام فخر الاسلام وانما هو من تصرفات المصنف ثم المراد بقوله لكل جار انه قضا بالشفعة لجميع انواع الجار من الجار الشريك فى المبيع او الطريق او الشرب والجار الغير الشريك فى احد ما يجوز وقوع القضاء فى حق كل هذه الانواع من الغير عام.

مسئلة[1] اللفظ الذى ورد بعد سؤال اوحادثة اما[2] ان لايكون مستقلا اويكون فحينئذ[3] اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا اوالظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء اوبالعكس اى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لى عليك كذا فيقول بلى اوكان لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير[4] غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذى هو[5] جواب قطعا ونحو تعال[6] تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر[7] انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر[8] انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير[9] قسم واحد ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا[10] للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق[11] ديانة وعند الشافعى[12] رحمه الله يحمل على الجواب.

قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال اوحادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال اوالحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لايحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل مالايكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال اوالحادثة مثل نعم فانها مقررة لماسبق من كلام موجب اومنفى استفهاما اوخبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما وخبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولايكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هوالعرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما اوخبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعنى لوقال ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه اوغيره معه اوبدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى مايحتمله اللفظ لاقضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه

وهذا

١) **قوله** مسئلة اللفظ هذا بيان ان اللفظ الذى يدل على العموم اذا قارن خصوص السبب ففى بعض الصور يخرج عن العموم وفى بعضها لاوالفصل لان ماتقدم فى الفاظ العموم وهذا فى عوارض العموم.

٢) **قوله** اما ان لا يكون مستقلا قدمر ان غير المستقل مايتعلق بكلام آخر ولا يكون تامابنفسه فلقرب العهد لم يذكره ثانيا

٣) **قوله** فحينئذ اه تخصيص القسمة المثلث بالقسم الثانى لاحد الامرين اما لعدم جريانها فى الاول وهو محل تردد فلا مانع من ان يكون غير المستقل جوابا قطعا اوظاهرا اوابتداء ظاهرا مع احتمال الجوابية واما لعدم جريان الحكم فى اقسامه فللحكم جزآن الحمل على الجواب فى الاولين والحمل على الابتداء فى الثالث فالجزء الاول جار فى الاولين بدليل ان المصنف رحمه الله تعالى اجراه فى القسم الاول مطلقا حيث قال ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب فغير الجارى انما هوالجزء الثانى وعدم جريانه ايضامحل ترددولو قيل ان التقسيم غير حاصر لجواز الابتداء قطعا بدون احتمال الجوابية قيل ان هذا القسم خارج عن التقسيم لان المراد بورود اللفظ بعد السؤال اوالحادثة ان يكون بحيث يحتمل الجواب وان قلت مادة الاعتراض باقية بعد فصورة استواء الامرين من غير ظهور احدهما دون الآخر خارج عن الاقسام داخل فى المقسم قلنا بناء هذا الحصر على الاستقراء دون حكم العقل ولعل الصورة المذكورة غيرموجودة بحكم الاستقراء.

٤) **قوله** هذا نظير غير المستقل فان قلت الظاهر ان يقال هذان نظيران بغير المستقل فلم ترك ذلك قلنا لان مجموع الامرين اذا عطف احدهما على الاخر باوفى الحكم الواحد فاختيار طريق الواحدة لذلك ثم الشىء من طرفى الاسناد غير مذكور فيهما فغير المستقل الذى ذكر فيه احد الطرفين نحو قولك سجودالسهو فى جواب من قال ماحكم من سهى فى الصلوة اى حكمه ذلك .

٥) **قوله** هو جواب قطعا اى مرتب على الحادثة مسبب لها اذا الفاء دلت على علية السهو للسجود والزنا للرجم والمراد بالجوابية هوالترتب.

٦) **قوله** تعال تغدمعى تاج المصادر البيهقى التعال يامدن والتغدى چاشت خوردن التغدى شام خوردن .

٧) **قوله** والظاهر انه جواب فالمعنى ان تغديت معك فعبدى حر هذا هو الاستحسان واما القياس فان يكون المعنى ان تغديت تغديا بالاطلاق واللفظ فلوتغدى لامعه لايحنث فى الاستحسان ويحنث فى القياس وهوقول زفر كذا فى شرح البرجندى والظاهر ان قيد الزمان ههنا ملحوظ لان السؤال مقيد بهذا الزمان فكانه قيل ان تغديت فى هذا الزمان معك فكذا فحينئذ لو تغدى معه بعد اليوم ينبغى ان لا يحنث .

٨) **قوله** الظاهر انه ابتداء اذا لوكان جوابالما كان الحاجة الى الزيادة ثم لوقال ان تغديت معك فكذا فالظاهر انه ليس زيادة على قدر الجواب لانه لايتم بدون قوله معك وكذلك لوقال تعال تغد اليوم معى فقال ان تغديت اليوم فكذا لا يكون زيادة.

٩) **قوله** فهو نظير قسم واحد اه والاظهر ان يقال نظير قسم آخر اذ المقصود ان المذكور بعد لفظ نحو ليس نظيرا لما كان ماقبله نظيرا له.

١٠) **قوله** حملا للزيادة اه يدل على ان جميع القسم الرابع مشتمل على الزيادة على قدرالجواب والافلا يتم التعليل اذا لم يكن جاريا فى جميع الصور فان قلت الافادة ان يدل الكلام على معنى ليس معلوما للمخاطب قبل ذلك فاذا حمل على الجواب يكون الزيادة كذلك فلم يحكم باختصاص الافادة اذا كان ابتداء قلنا ان المراد بالافادة ان لا يكون لغوا غير محتاج اليه وفى صورة الجوابية يكون الزيادة لغوا لاحاجة اليه .

١١) **قوله** صدق ديانة الديانة المحافظ على الدين وعدم الخيانة فيه بمخالفة بعض احكام فى تاج المصادر الديانة دين داركشتن فالتصديق بحسب الديانة ان يكون الديانة حاكمة بالصدق بان لايجعل بسبب كونه كاذبا بسبب العمل بذلك القول فالتصديق ديانة لان اللفظ يحتمل الجواب والتكذيب قضاء لمكان التهمة .

١٢) **قوله** وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل على الجواب اى فى الصورة الاربع او فى الصورة الرابعة فيلزم الحمل فى الثلثة الاول بالطريق الاولى .

وهٰذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اى المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لاتعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاوّل اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم

قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان فى هلال بن امية وآية السرقة فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لاينجسه الا ما غير لونه اوطعمه اوريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة * فان قيل لوكان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص * اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص لدليل يدل عليه * وعن الثانى بان فائدة نقل السبب لاتنحصر فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص . **قوله** فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولاتعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه ان اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس

١) **قوله** وهذا ما قيل اه الاشارة الى الحمل على الابتداء اى هذا اثر ما قيل اومعنى ما قيل اومعنى ان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص السبب وذلك لان اللفظ امر ظاهر يصلح مدارا للحكم واما باعتبار قيد بملاحظة المقام فامر باطن لا يصلح ذلك وكذلك الالهام لايكون دليلا بخلاف خبر الواحد ثم السبب الخاص ههنا هو السؤال بقوله تعالى تغد معى واللفظ العام النكرة فى سياق الشرط المثبت كانه قال ان تغديت اليوم تغديا فكذا. ٢) **قوله** ومن بعدهم الضمير الى الصحابة لانه جمع فى الصراح صحابه ياران ويارى نمودن. ٣) فصل حكم المطلق اه وقد سبق من المصنف رحمه الله تعالى عليه ذكر المطلق اجمالا فى اوائل التقسيم الاول حيث قال كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق اومعه فمقيد فهذا تفصيلية وبيان حكمه فالمطلق باعتبار تناول الافراد فى حد ذاته وان لم يقصد فيه العموم كثيرا يناسب العام والمقيد باعتبار انه بحث المطلق يناسب الخاص الذى تحت العام فاوردهما بعد ذكر العام والخاص فحكم المطلق ان يجرى على اطلاقه بان يراد نفس الجنس فى ضمنه اى من الحصص يتحقق ولا يفيد لخصوصية شخص ولا نوع فاذا امر بذبح شاة يخرج عن عهدة التكليف بذبح ضأن اومعز كان وكذلك حكم المقيد ان يجرى على تقييده فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة لايجزى ان يعتق الكافرة لكن كل منهما قد يحمل على خلافه اما المطلق المحمول على المقيد فكما ذكره المصنف رحمه الله عليه واما المقيد المحمول على المطلق بان لا تقصد انتفاء الحكم فى صورة انتفاء القيد فكما يقول لايقبل شهادة الفرد العادل فليس القصد الى شهادة الفرد الفاسق يكون مقبولة .

٤) **قوله** فان اختلف الحكم اراد بالاختلاف التغاير سواء كانا مختلفين بالاثبات والنفى اولا فاذا كان التغاير بالنفى والاثبات يحمل المطلق على المقيد دفعا للتناقض كقولك اعتق عنى رقبة ولا تعتق عنى رقبة كافرة واذا كان بغير ذلك لايحمل لعدم الضرورة كقولك اعتق عنى رقبة ولاتضرب رقبة مؤمنة فهذا هو المراد بقوله لم يحمل المطلق على المقيد الا فى مثل اه فان المراد بمثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة واما ان يكون الاختلاف بالايجاب والسلب لكن الاختلاف بهما قد يكون صريحا وقد يكون ضمنا بان يكون احد الحكمين ايجابا والآخر مستلزما لسلب ذلك الايجاب ولما كان الحكم فى القسم الثانى مستلزما له فى القسم الاول بالطريق الاولى اكتفى بذكر الثانى.

٥) **قوله** على المقيد والاصل ان يقول على مقيد بالتنوين فالمراد مقيد ما لا مقيد مذكور مع المطلق على ما يقتضيه اللام فالظاهر انها اشارة الى المذكور بالاضمار فى قوله فاذا ارادوا فذلك لانه لواريد العهد فمعنى الاستثناء انه يحمل المطلق على المقيد الذى ورد معه فى مثل قوله اعتق عنى رقبة اه وليس الامر كذلك .

٦) **قوله** اعتق عنى رقبة اعتاق رجل عن غيره بان يكون دليلا له وشرط صحة الوكالة ان يكون المؤكل مالكا للتصرف وشرط مالكية اعتاق عبد ان يكون مالكا له فالامر بالاعتاق فى معنى الامر بالتمليك والنهى عن التمليك فى معنى النهى عن الاعتاق فبينهما اختلاف بالايجاب والسلب ضمنا وتبعا .

٧) **قوله** فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة والاظهر ان يقال فالرقبة يتقيد بالمؤمنة والمطلق والمقيد هناك الرقبة والرقبة الكافرة ثم التقييد ههنا وحمل المطلق على المقيد مشروط باتحاد الحادثة حتى لوقال اعتق عنى رقبة فى كفارة اليمين ولا تملكنى رقبة كافرة فى كفارة القتل لا يجب التقييد. ٨) **قوله** لكن يستلزم كلمة لكن ليست فى محلها وهو ان يكون ما بعدها منافيا للظاهر ما قبلها والاليق ان يقول بان يستلزم آه.

٩) **قوله** ضرورة ان ايجاب الاعتاق آه يعنى ان ايجاب الرجل على آخر اعتاق الآخر عند نفسه من جانب ذلك الرجل يستلزم ايجابه عليه تمليك ذلك العبد اياه فالايجاب بمعنى الامر اوبمعنى [illegible] تمليك هذا العبد اياه.

فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين[1] وكفارة القتل لايحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء[2] اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة[3] الفطر مثلا فان دخلا[4] على السبب نحو[5] ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس[6] سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافى[7] فى الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اى للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم

رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة اوبالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولاتملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد * فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لايستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة * قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد اوغيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة * وفيه نظر اذ لايخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجىء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا اومثبتا فان كان منفيا فلاحمل مثل لاتعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لايعتق اصلا ولايخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة اوتتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلاحمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه اولا فان كان فلاحمل كوجوب نصف الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر والايحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به * وفى هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابى رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لايزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لاعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت اوغير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين .

في صورة

---

۱) **قوله** ككفارة اليمين وكفارة القتل اه قال الله تعالى فى سورة المائدة لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة الآية وقال الله تعالى فى سورة النساء ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية فنص اليمين مطلق ونص القتل مقيد والحكم فيهما وجوب العتق كفارة والحادثة فى احدهما اليمين وفى الآخر القتل ولا يحمل المطلق عندنا ههنا على المقيد حتى لواعتق فى اليمين عبدا لكافر يجزيه خلافا للشافعى رحمه الله تعالى عليه قلنا ان الاصل هو الاطلاق وانما التقييد لضرورة دفع التنافى ولا تنافى عند اختلاف السبب ولعل وجه الشافعى فعلته فى تقييد كفارة اليمين انها يصدق يطلب به رضاء الله تعالى والمستحق للتصديق انما هو المؤمن دون الكافر.

۲) **قوله** سواء يقتضى القياس يصح تعليقه بالكلام من عدم الحمل عندنا ووجوده عند الشافعى رحمه الله تعالى والمراد قياس مورد المطلق على مورد المقيد.

۳) **قوله** كصدقة الفطر الحادثة الافطار والحكم وجوب صدقة الفطر وهما متحدان فى النص المطلق والنص المقيد كما سنذكره.

٤) **قوله** فان دخلا اه الضمير الى وصفى الاطلاق والتقيد والمراد بالدخول الورود والوقوع اى ان المطلق والمقيد سببين للحكم والمعنى فان دخل المطلق والمقيد فى الكلام على قصد السببية ويجوز ان يكون الضمير الى الحكمين المطلق والمقيد فكما يوصف الجزء من الجملة بالاطلاق والتقييد فكذلك توصف الجملة والحكم فيهما بهما فالحكم فى المثال المذكور هو اداء الفطر وقد دخل على السبب بانه يقدم عليه.

۵) **قوله** نحو ادوا عن كل حر وعبد اه كل منهما باعتبار الاشتمال على لفظ كل عام والاول باعتبار عدم القيد مطلق والثانى باعتبار وجودها مقيد وكل من المطلق والمقيد يجوزان يكون عاما كما يجوزان يكون كل من العام والخاص مطلقا ومقيدا اوالخاص المطلق كنص كفارة اليمين والخاص المقيد كنص الكفارة القتل كما سبق.

٦) **قوله** فان الرأس سبب اه هذه العبارة مما اطلق الرأس على النفس والشخص الحرفانه جمل من الاعضاء التى يعبر بها عن الانسان ولذلك يصح اضافة الطلاق اليه فلو قال لزوجه رأسك طالق يقع الطلاق.

۷) **قوله** اذ لاتنافى فى الاسباب اى سببية المقيد للحكم لا ينافى سببية المطلق لان سببية المطلق يجوزان يكون بحيث لا يكون للقيد مدخل فيه فحينئذ السببية فيه هو نفس الماهية التى تضمنه ويكون المطلق دالا عليها فالسبب فى كل منهما هو المطلق نعم اذا كان للقيد مدخل فيها يلزم انتفاء السببية بانتفاء القيد حتى لا يجوز ان يكون المطلق حينئذ سببا.

١) قو له فى صورة اتحاد الحادثة والاظهر ان يقال فى صورة اتحاد الحادثة والحكم. ٢) قو له نحو فصيام ثلاثة ايام فان قلت لاشك ان الاطلاق والتقيید ههنا دخلا على الوقت وهو السبب فى الصوم قال المصنف رحمه الله تعالى فى الباب الثانى فى فصل تقسيم المأمور به الى المطلق الموقت ان الوقت سبب لوجوب الصلوة وسبب لوجوب الصوم قلنا ان الوقت انما هو فى صوم رمضان واما صوم الكفارة فسببه الحنث عندنا واليمين عند الشافعى على ما قال المصنف رحمه الله تعالى فى باب الحكم وان قلت ان الحكم ههنا وجوب الصوم والاطلاق والتقييد قد دخلا على الوقت دون الحكم قلنا توصف الصوم بالتتابع والتفارق ليس الا باعتبار الوقت فالتقييد بالتتابع او الاطلاق عنه وان كان فى الظاهر بالنسبة الى الوقت لكنه فى الحقيقة بالنسبة الى الصوم على ان الوقت جزء من الصوم وهو الامساك عن المفطرات فى النهار مع النية مما يعود الى الوقت عائد الى الصوم. ٣) قو له فان الحكم اه فان قلت هذا يدل على تغاير الحكمين فليس مما نحن بصدده مما تحد فيه الحكم والحادثة هف قلنا المراد بالاتحاد ما يكون مع قطع النظر عن الاطلاق والتقييد. ٤) قو له يحمل بالاتفاق يعنى اذا كان المقيد حجة عند الكل يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق فلا يرد ان هذا منقوض بالقرائتين فى قوله تعالى فصيام ثلثة ايام حيث لم يحمل المطلق على المقيد ههنا عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه فلم يشترط التتابع فى الصيام كفارة لليمين عنده كذا فى التلويح لان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه غير متواترة ولا عمل بها عنده وان كانت مشهورة. ٥) قو له لامتناع الجمع بينهما قيل هذا انما يتم اذا كان الحكم وجوبا واما اذا كان الحكم اباحة نحو قولك لك ان تأكل ولا تصوم نفلا ثلثة ايام متتابعات فلا يمتنع الجمع فمن ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه له الاكل الى ثلثة ايام متتابعات يجوز له ذلك الى ثلثة ايام متفارقات. ٦) قو له هذا اذا كان اه اى التفصيل المذكور فى صورة اتحاد الحكم وهو انه تحمل بالاتفاق فيما اذا اتحد الحادثة وكان الاطلاق والتقييد فى الحكم ويحمل عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه لاعندنا فى صورة اختلاف الحادثة وفى صورة اختلاف كونهما فى السبب انما هو فى صورة كون الحكم مثبتا واما اذا كان الحكم الواحد فى المطلق والمقيد منفيا فلا حمل بالاتفاق فيجوز ان لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة لو حمل المطلق على المقيد حتى لا تدخل الرقبة المؤمنة تحت عموم النفى يلزم انتفاء ما مر من قاعدة ان النكرة فى موضع النفى يفيد العموم وفى ذلك نظر لان المصنف رحمه الله تعالى عليه قال فى فصل مفهوم المخالفة ان تخصيص الشىء بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه فقوله لا يعتق رقبة كافرة يدل على انتفاء النفى فى الرقبة المؤمنة فلابد عنده من حمل المطلق وهو قوله لا يعتق رقبة على المقيد اذ لو حمل على اطلاقه يلزم التناقض فى الرقبة المؤمنة فالمطلق يقتضى عدم الرضاء باعتاقه والمقيد يقتضى الرضاء.

فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لاتعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لايحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول فى جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولاتعارض الافى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى صوم ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى اى نفى الحكم عند عدم الوصف فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى بالنص فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس

قو له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة فى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين

٧) قو له له ان المطلق ساكت يعنى دليله فيما خالفنا من الحمل فى اختلاف الحادثة اوورود الاطلاق والتقييد على السبب مع اتحادها ان المطلق ساكت اه فيحمل ان يكون المراد انه ساكت عن نفى الحكم عند انتفاء القيد فى المقيد والمقيد ناطق بذلك النفى فيكون المقيد اولى فى حق ذلك فيحكم بالنفى فيحمل المطلق على المقيد فى اعتبار القيد وانتفاء الحكم بانتفائه والا يلزم التناقض هف والجواب ان هذا مبنى على القول بالمفهوم المخالفة ونحن لسنا قائلين به ويحتمل ان يكون المراد انه ساكت عن القيد والمقيد ناطق به فيجعل الساكت كالناطق كما اذا نطق بعض المجتهدين فى عصر بحكم وسكت الباقون عنه يجعل الساكتون مثل الناطقين حتى ينعقد الاجماع فكذلك الناطق والساكت ههنا والجواب ان السكوت انما يجعل فى حكم الناطق اذا دل على الرضاء وذلك ههنا منتف. ٨) قو له ولاتعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم قيل ان الاستثناء يدل على ثبوت التعارض فى نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لاتحاد الحادثة والحكم فيه فيثبت الاولوية فيه فيلزم الحمل فيه عندنا هف فالاولى ان يقول الا فى اتحاد الحادثة والحكم بعد كون الاطلاق والتقيد فى نفس الحكم دون السبب فيخرج نحو ادوا عن كل حر وعبد عن الحكم بثبوت التعارض.

٩) قو له ولان القيد زيادة وصف اه اما القيد بمعنى التقيد او قوله زيادة وصف بمعنى الوصف الزائد قيل ان القيد قد يكون غير الوصف كقولك لا اجالس الا عالما ولا اجالس الا عالما بالاحكام الدينية وكقولك لله على الصوم ولله على صوم هذا اليوم وكقولك لا اكلم الا حسنا ولا اكلم الا حسن الوجه فلا وجه للتخصيص والجواب ان الكل يئول الى الوصف اى الا عالما يعلم بالدين وصوم يكون فى هذا اليوم وحسنا كان حسنه من حيث الوجه. ١٠) قو له يجرى مجرى الشرط فقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة معناه فتحرير رقبة اذا كانت مؤمنة وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى ان كان من المسلمين. ١١) قو له فيوجب النفى فى المنصوص اى يوجب نفى اجزاء التحرير عند انتفاء الوصف وهو الايمان فى المنصوص وهو من قتل مؤمنا خطاء وفى نظيره وهو من حنث فى حلفه المنعقد فان قلت نظير المنصوص ما يكون مشاركا له فى علة حكمه فما العلة فى اشتراط الايمان فى كفارة القتل خطاء يوجد فى كفارة اليمين قلت العلة فى زعم الخصم ان كلا منهما يصدق تجب لتدارك الجناية فى حق الله تعالى يستحقه المؤمن كما مر من قبل. ١٢) قو له كالكفارات اى كسائر الكفارات من كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الصوم فالايمان شرط فى الجميع عنده حملا للمطلق على المقيد على ما يقتضيه القياس على رأيه وفيه نوع من التسامح فان نظير المنصوص وهو القاتل خطاء انما هو الحالف والمظاهر والمفطر فكان المراد كصاحب سائر الكفارات. ١٣) قو له دليل على المذهب الآخر فنقول للشافعى رحمه الله تعالى خلاف فى المسئلتين مسئلة كفارة اليمين ومسئلة الفطر فهذا دليل على الخلاف فى الاولى دون الثانية اذ لا يجرى فيها التنظير والقياس واذا قطع النظر عن قوله وفى نظيره او اكتفى بما قبله يجرى الدليل فيهما ولا اختصاص له بالمذهب الآخر فوصف الاسلام يوجب نفى وجوب الفطرة عند انتفائه فى الحر والعبد حتى لا يجب صدقة الفطر عنده فى العبد الكافر. ١٤) قو له وهو ان يحمل ان اقتضى القياس لا يخفى انه يلزم الزيادة على الكتاب بالقياس وهو غير جائز ولا يخبرمنا مثل ذلك فى نحو فصيام ثلثة ايام لان النص اذا كان على خلاف الحكم العقل قطعا كامتناع الاجتماع [illegible] يجب تقييده وتأويله فليس ذلك من القياس وهو امر ظنى.

١) قوله ولنا قوله تعالى لاتسئلوا الآية وجه الاستدلال ان النهى عن السؤال عما فى ابدائه مساءة يدل على النهى عن ابداء مافيه مساءة لاشتراك العلة وهو لزوم المساءة وحمل المطلق على المقيد ابداء ما فيه المساءة فيكون منهيا قيل لم لايجوز ان يكون الآية نهيا عن الاتيان الى الكهنة واهل النجوم للسؤال عن الاحوال الآتية فى الدنيا فكثيرما يقولون مايسوء السائل فحينئذ لااستدلال والجواب ان النكرة الموصوفة تعم بحسب الوصف سيما اذا كان فى موضع النفى فالنهى يكون عن جميع مافى ابدائه مساءة. ٢) قوله لان التقييد يوجب اه يرد عليه ان التقييد فى صورة النزاع يوجب التغليظ من غير ضرورة فاذا اطلق الرقبة يجزيه عتق الكافر وبعد التقييد لايجزيه ذلك فلا يرد نحو لا يجالس رجلا ولا يجالس رجلا عالما حيث يكون القيد تحقيقا لا تغليظا لانه ليس مما فيه النزاع بل وقع الاتفاق على عدم الحمل فيه وايضا لا يرد ان التقيد لو كان موجبا للتغليظ والمساءة يلزم ان لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا كان الاطلاق والقيد فى الحكم نحو فصيام ثلثة ايام لان القيد والتغليظ هناك لضرورة امتناع الجمع بين الاطلاق والقيد ولا يخفى ان هذا منقوض بنحو ادوا عن كل حر وعبد لان التقييد بالاسلام توسيع الامر من المكلف حتى لايجب عليه الفطرة من عبده الكافر وانما التغليظ والتضيق فى الاطلاق لانه يوجب عليه الفطرة عن الكافر كمامر فى بقرة بنى اسرائيل كثرت سؤالاتهم ادت الى ان تعين البقرة فى الواحد فشروه بثمن غالى غاية الغلو فذبحوه قال الله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى قال انه يقول انها بقرة لافارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر

ولنا[١] قوله تعالى لاتسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولايحمل على المقيد لان[٢] التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل وقال[٣] ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا مابين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلايحمل عليه وعامة[٤] الصحابة ماقيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل[٥] بكل واحد فى مورده الان لايمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى[٦] المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله.

قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لاعلى ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها* وقد يقال فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولايخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية فى هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون قوله وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه هذا لايقوم حجة على الخصم لانه لايجعل قول الصحابى حجة فى الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضى الله تعالى عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها اى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لايكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك الدليل لاح لهم فى هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق والنفى

الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى ان البقرة تشابه علينا وانا انشاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لاذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسلمة لاشية فيها فى المهذب الفارض گاو پير البكر گاو جوانه العوان گاو نه جوان و نه پير الفاقع سخت زرد وفى تاج المصادر البيهقى السرور والمسرة شادمان كردن فى المهذب الذلول رام فى التاج الاثارة شورانيدن زمين فى المهذب الحرث كشت كارده فى التاج التسليم برهانيدن ويتعدى الى المفعول الثانى بمن فى المهذب الشية نشان الشيات جمع الشية سفيدى در بهيمه سياه ياسياهى در بهيمه سفيد.

٣) قوله وقال ابن عباس اه اعترض فى التلويح ان هذا لا يقوم الحجة على الشافعى رحمه الله تعالى لانه لا يجعل قول الصحابى حجة فنقول انما لايجعل قول الصحابى حجة اذا ثبت انه لم يبلغ غيره فسكت مسلما واما اذا ابلغ الغير وسكت مسلما فهو حجة عنده ايضا وسيأتى فى فصل تقليد الصحابى وكون هذا القول من القسم الاول محل تردد وقيل هذا مخصوص بالمتشابهات بدليل انه مقابل لما يتبع ويعمل به والمطلق والمشترك وسائر ماخفى المراد منه فى الجملة يعمل به بعد التأمل والاطلاع على المقصود فلا يكون دليلا على ترك المطلق على اطلاقه.

٤) قوله وعامة الصحابة ماقيدوا اه قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فالنساء ذكرت مرتين مطلقة ومقيدة فالاطلاق فى تحريم الامهات بالبنات والتقييد فى تحريم البنات بالامهات ولم يحمل المطلق على المقيد حتى ان النساء تحرم امهاتهن وان لم يكن مدخولا بهن ولكن النساء انما تحرم من بناتهن اشرط ان يكون مدخولة وهذا ما قالوا نكاح البنات تحريم الامهات ودخول الامهات تحريم البنات فقوله ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب اى ماقيدو تحريم امهات النساء بكونهن مدخولا بهن الذى ورد فى تحريم الربائب وقيد النساء به فى ذلك الحكم وفى هذا الدليل نظر لان الآية المذكورة ليست من محل الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى عليه وهو ما اتحد فيه الحكم مع اختلاف الحادثة اومع دخول المطلق والمقيد على السبب دون الحكم لما بين ان الحكم ههنا مختلف فعدم الحمل ههنا ليس دليلا على عدم الحمل فما نحن فيه بصدده.

٥) قوله فيعمل بكل واحد فى مورده قيل اذا عمل باطلاق المطلق واجرى الحكم على المقيد وغير المقيد من افراد المطلق فلا يكون فائدة فى ذكر المقيد فيكون لغوا قلنا كما يلزم الالغاء علينا كذلك يلزم عليكم لان المطلق اذا قيد كان عين المقيد فالالغاء اظهر على ان الحكم فى المقيد بذكر المطلق ليس محكما فالاحكام فائدة المقيد والجواب بان المطلق رخصة والمقيد عزيمة لايجرى فى نحو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لان الرخصة لابد ان يكون اخف من العزيمة وههنا الامر بالعكس.

٦) قوله عدم لنفى المذهب الاول المذهب الاول وان كان مركبا اخص من المذهب الثانى لانه حمل المطلق على المقيد فى الصورتين اى فى صورة اقتضاء القياس وفى صورة عدم اقتضاء القياس والثانى الحمل فى الصورة الاولى ولا يلزم من ابطال الاخص ابطال الاعم لكن الادلة ههنا يبطل القدر المشترك بين المذهبين وهو حمل المطلق على المقيد مطلقا فيلزم بطلانهما معا.

والنفی[1] فی المقیس علیه بناء علی العدم الاصلی فکیف یعدی فانهم[2] قالوا ان النفی حکم شرعی ونحن نقول هو عدم اصلی فان قوله تعالی فی کفارة القتل فتحریر رقبة مؤمنة یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس[3] له دلالة علی الکافرة اصلا والاصل[4] عدم اجزاء تحریر الرقبة عن کفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرة علی العدم الاصلی فلا[5] یکون حکما شرعیا ولا بد فی القیاس من کون المعدی حکما شرعیا وتوضیحه ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء مالا یکون تحریر رقبة کعدم اجزاء[6] الصلوة والصوم وغیرهما والثانی عدم اجزاء مایکون تحریر رقبة غیر مؤمنة فالقسم[7] الاول اعدام اصلیة بلاخلاف والقسم الثانی مختلف فیه فعند الشافعی رحمه الله تعالی حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عنده علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانه[8] لما قال فتحریر رقبة فلولم یقل مؤمنة لجاز تحریر الکافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفی تحریر الکافرة فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا ونحن نقول اوجب[9] تحریر المؤمنة ابتدأ وهو ساکت عن الکافرة لانه اذا کان[10] فی آخر الکلام مغیر فصدر الکلام موقوف علی الآخر ویثبت حکم الصدر بعد التکلم بالمغیر لئلا[11] یلزم التناقض

قوله والنفی فی المقیس علیه یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان هذا القیاس لیس تعدیة للحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وهو عدم اجزاء غیر المقید فی صورة التقیید لماسیجیء فی فصل مفهوم المخالفة واما ثانیا فلان فیه ابطالا لحکم شرعی ثابت بالنص وهو اجزاء غیر المقید کالکافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس اوانتفائه وههنا المطلق نص دال علی اجزاء المقید وغیره من غیر وجوب احدهما علی التعیین فلایجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقید ولا عدم اجزاء غیر المقید * لایقال المطلق ساکت عن القید غیر متعرض له لابالنفی ولا بالاثبات فیکون المحل فی حق الوصف خالیا عن النص * لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید اولم یوجد ومعنی قولهم ان المطلق غیر متعرض للصفات لابالنفی ولا بالاثبات انه لایدل علی احدهما بالتعیین هذا ولکن للخصم ان یقول ان المعدی هو وجوب القید لا اجزاء المقید ولانسلم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب القید بل علی عدم وجوب المطلق اعم من ان یکون فی ضمن المقید اوغیره وبهذا یندفع مایقال انه علی تقدیر صحة هذه التعدیة لایلزم عدم اجزاء غیر المقیدة کالکافرة فی کفارة الیمین لان غایة الامر ان یجتمع فیه نصان مطلق ومقید تقدیرا ولا دلالة للمقید علی عدم الحکم عند عدم القید فیجوز الکافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقید ایضا ولا امتناع فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد علی انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقید فی حادثة واحدة فی الحکم فالحمل واجب اتفاقا کما مر

١) قوله والنفی فی المقیس علیه اه ای لایصلح القیاس ههنا لانتفاء بعض شرائطه وهو ان یکون المعدی حکما شرعیا ویمکن ان یقال ان من شرائطه ان لا یکون فی الفرع نص وقد ورد المطلق فی الفرع وهو کفارة الیمین وایضا من شرائطه ان لا یکون القیاس مغیر النص وقد غیر ههنا اطلاق النص ولایجوز ان یقال ان من شرائطه ان لایکون حکم الاصل حیث لایدرکه العقل وقد انتفی بنفی ذلک لانا نقول اذا کان النفی بناء علی العدم الاصلی فهو مدرک بالعقل .

٢) قوله فانهم قالوا ان النفی حکم اه شرعی عندهم ما یکون ثابتا بالدلیل الشرعی مفهوم المخالفة الدلیل شرعی عندهم فالنفی المقیس علیه عندهم حکم شرعی وعندنا لالان الحکم الشرعی عندنا ما لایدرک لولا خطاب الشارع والعدم الاصلی لیس من ذلک وایضا المفهوم لیس دلیلا عندنا فالثابت به لیس حکما شرعیا

٣) قوله ولیس له دلالة علی الکافرة اصلا ای لا علی اجزاء الکافرة ولا علی عدم اجزائها فان قیل کیف یصح قولکم فی قراءة ابن مسعود رضی الله عنه ثلثة ایام متتابعات انها یوجب عدم اجزاء المتفارقات فلولا للمقید دلالة علی نفی غیر المقید کیف تدل تلک القراءة علی ذلک قلنا ان المراد انها یوجب عدم الاجزاء بملاحظة عدم الاصلی لا نظرا الی نفس المقید وفیه نظر لان عدم الدلالة الآیة علی ذلک لایوجب ان لا یکون حکما شرعیا لجواز ثبوته بدلیل آخر من ادلة الشرع الثلث والاجماع منعقد علی عدم اجزاء الکافرة فی کفارة القتل نعم یجوز ان یقال انه لیس متوقفا علی خطاب الشارع کسائر الاعدام الاصلیة فیلزم ان لا یکون حکما شرعیا علی ان عدم دلالة الآیة علی ذلک محل الکلام لانکم فرضتم انها یدل علی ایجاب المؤمنة فذلک یستلزم عدم اجزاء الکافرة.

٤) قوله والاصل عدم اجزاء اه قیل اصالة عدم اجزاء عمل فی امر لایتصور الا بان یکون الواجب فی ذلک الامر غیر ذلک العمل بحسب الاصل واصالة وجوب غیر ذلک فی الکفارة غیر ثابت فکذلک اصالة عدم اجزاء المذکور .

٥) قوله فلا یکون حکما شرعیا ولو قال الخصم ان المعدی وجوب قید الایمان وهو حکم شرعی قلنا هذا الجواب فی مقابلة قولکم فیوجب النفی فی المنصوص وفی نظیره وقد جعلتم المعدی نفیا .

٦) قوله اجزاء الصلوة والصوم یعنی ان الصوم لایجزی فی الکفارة عند القدرة علی الاعتاق والا فالواجب فیها عند العجز هو صیام شهرین متتابعین قال الله تعالی فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبة من الله فالصوم یکون مجزیا .

٧) قوله فالقسم الاول اعدام اصلیة بلاخلاف فیه نظر لان قوله تعالی ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبة مؤمنة یدل بطریق المنطوق علی وجوب التحریر ومن ضروریات ذلک علی عدم اجزاء الکافرة کذلک یدل علی عدم اجزاء غیر التحریر فینبغی ان یکون عدم اجزاء غیر التحریر ایضا حکما شرعیا عند الشافعی رحمه الله تعالی علیه کعدم اجزاء الکافرة .

٨) قوله فانه لما قال اه جعل دخول غیر المقید فی الحکم علی تقدیر عدم التقیید علیه لخروجه عنه لسبب التقیید فالتقیید بالایمان انما ینفی تحریر الکافرة ولا ینفی الصلوة ونحوها بعدم دخولها فی الحکم عند ذکر الرقبة بدون قید الایمان ولکن تدمر الدلالة علی نفی الصلوة من وجه آخر.

٩) قوله اوجب تحریر المؤمنة ابتداء ای لابعد ایجاب تحریر الرقبة مطلقا حتی یتناول المؤمنة والکافرة ثم بالتقیید یخرج الکافرة .

١٠) قوله لانه اذا کان فی آخر الکلام اه یعنی ان قید الایمان ههنا مغیر للصدر لانه یدل علی تحریر ایة رقبة کانت فیتناول الکلام الکافرة وقید الایمان یخرج الکافرة.

١١) قوله لئلا یلزم التناقض یعنی اذا ثبت الحکم ثم تغیر بمغیر لایمکن ان یکون الثبوت اولا بطریق ینافیه والافلا تغیر فبعد ذکر المغیر یلزم الجمع بین المتنافیین وهو المراد بالتناقض.

فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداً فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لاعدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لاانا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات فى المقيد اى يدل على اثبات الحكم فى المقيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفى فى غيره اى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل فى المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله اوتحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهى اى التعدية فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهى مقصودة منها اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فتكون اى تعدية القيد لاثبات ماليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى وابطال الحكم الشرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين الذى دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين اوتحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لايكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى اوعلى عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا

قوله لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره فان قلت هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتناقض ما تقدم من انه لا دلالة فى القيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لاحكم شرعى ولايصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى قوله ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة اوالى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما فاجاب

---

١) فلا يكون ايجاب الرقبة اه فيه دلالة على ان الشافعى رحمه الله تعالى عليه بنى مذهبه على ذلك وليس كذلك وانما هو مبنى على كون الكافرة داخلا فى الرقبة على تقدير عدم التقييد لا على ثبوت الايجاب فى الرقبة مطلقا ثم نفى الكافرة.

٢) قوله والنفى فى غيره قيل هذا يناقض ماتقدم من قوله وليس له دلالة على الكافرة اصلا واجيب بان ماتقدم مبنى على ما هو المذهب عندنا وهو ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا كان فى آخر الكلام مغير وهذا مبنى على تسليم عدم التوقف كما هو مذهب الخصم فيكون من باب مجاراة الخصم.

٣) قوله فلا يفيد تعديته قيل ان المطلق مبهم لايتعين ان المراد الكل على سبيل البدل او البعض دون البعض فبالتعدية يتعين ان المراد المؤمنة.

٤) قوله فهى فى الثانى فقط قيل ان المقيد كما يدل على الامرين المذكورين كذلك يدل على المواخذة بتركه كما فى سائر الواجبات فليكن المتعدى ذلك ليكون تعدية الكافرة فى ضمن ذلك.

٥) قوله بعينها يجوز ان يكون الباء زائدة على خلاف القياس فيكون تأكيدا معنويا اى تعدية العدم عينها او المعنى باعتبار عينها اى الحكم بالاتحاد ليس باعتبار وصف من الاوصاف بل باعتبار الذات وهذا مبالغة فى الاتحاد.

٦) قوله اى بعين تعدية العدم ويجوز ان يعود الضمير الى تعدية القيد. ٧) قوله وابطال الحكم الشرعى قوله عطف على ماتحت الفاء التفريعية يقتضى كونه ايضا من فروع ماتقدم.

٨) قوله وكيف يقاس مفعول مالم يسم فاعله الضمير راجع الى كفارة اليمين اوقوله مع ورود النص ثم لايصلح هذا الايراد على الشافعى رحمه الله تعالى لما ذكر فى التحقيق ان القياس ان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا عند الشافعى رحمه الله تعالى لان الكلام وان كان ظاهرا يحتمل زيادة البيان فيجوز التعليل لتحصل زيادة البيان فالقياس هناك بيان لزيادة الوصف التى يحتملها المطلق ضرورة فوروده لاينافى القياس ٩) قوله فان شرط القياس اه فيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى حيث يجوز عنده القياس فى مورد النص اذا كان موافقا له كذا فى التحقيق. ١٠) قوله وليس حمل المطلق على المقيد اه الاعتراض بان حمل المطلق على المقيد مثل تخصيص العام فى انه ابطال للنص فى بعض مايتناوله وانه قياس فى مورد النص فيجوز بالقياس كالتخصيص مبنى على ان جميع الموانع عن الحمل موجودة فى التخصيص ولم يمتنع عنه وليس الامر كذلك فمن الموانع ان المعدى فى الحمل نفى غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا وهذا غير موجود فى التخصيص.

١١) قوله فوق دلالة المطلق لان كل عام يحيط لجميع الافراد وكثير من المطلق يراد بها فرد ما فالتخصيص فى العام ابعد من التقييد فى المطلق فاذا جاز التخصيص فالتقييد بالطريق الاولى.

١٢) قوله ودلالة المطلق عليها ضمنية فان الكلام فى المطلق لم يكن عاما فهو ان كان نكرة يراد به فرده وان كان معرفة فلا يراد به العهد لانه فى الحقيقة مقيد ولا الاستغراق لانه خلاف المفروض فالمراد الجنس اوفرد غير معين بطريق المجاز فعلى التقديرين ليس القصد الى الافراد فلو دل عليها باعتبار ان المقصود يحتملها على وجه البدل فهو انما يدل ضمنا.

فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتدأ بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لايخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا متى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتدأ بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولايشترط فيمادونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لايقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لايتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ماقال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيمايطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لاينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولايقال انتم قيدتم قوله عليه السلام فى خمس من الابل زكوة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما فى السبب والمذهب عندكم ان المطلق لايحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة .

قوله لايقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لايجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز.

١) قوله فاجاب حاصل الجواب ان حمل المطلق على المقيد ليس كتخصيص العام الذى نحن قائلون به وهو تخصيص العام المخصوص البعض بدليل قطعي فانه تصرف فى الدليل الظنى واما حمل المطلق على المقيد فهو تصرف فى الدليل القطعي فالتخصيص اسهل من الحمل وانما يكون الحمل كتخصيص العام الذى لم يخص منه البعض وهو غير جائز عندنا وانما جاز عند الشافعى رحمه الله تعالى كما سبق. ٢) قوله وههنا يثبت القيد ابتداء فيه دلالة على ان المنفى عندنا انما هو حمل المطلق على المقيد الذى ليس بعد التقييد بالقطع واما الحمل الذى بعد التقييد بالقاطع فالظاهر انه جائز عندنا كالتخصيص. ٣) قوله مبطلا للنص اى النص القطعي الدلالة والا فالتخصيص ايضا مبطل للنص الظنى الدلالة. ٤) قوله فان القتل من اعظم الكبائر اى فيستحق ان يكفر بما هو اعظم ثوابا وهو اعتاق المؤمن وقد يقال فى الفرق ان القتل اماتة حى فينبغى ان يكفر بما هو كالعوض وهو اعتاق المؤمن فهو احياء تام لان الرق فى حكم الموت اذ لا ارث معه وكذا الكفر فاعتاق المؤمن يوجب العوض بخلاف الكافر. ٥) قوله فان تغليظ الكفارة آه يعنى ان اشتراط الايمان تغليظ لان العبد مطلقا ايسر من العبد المؤمن فكلما يتسر المقيد يتسر المطلق من غير عكس. ٦) قوله لايقال انتم قيدتم الرقبة اه نقض اجمالى تقريره لو صح دليلكم على بطلان حمل المطلق على المقيد وهو يدل على وجود اجراء المطلق على اطلاقه لزم ان يبطل تقييد الرقبة بالسلامة كما فى كفارة الظهار واليمين قال الله تعالى فى الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة و نص اليمين قد مر من قبل فالرقبة فى النصين مطلق فينبغى ان يبطل تقيدها وانتم قائلون به هف. ٧) قوله فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة كفارة اليمين.
٨) قوله لان المطلق لايتناول اه قيل ينبغى ان لايتناول الصغير والطفل الذى مضى عليه يوم او بعض يوم لنقصان كونه رقبة والعنين الذى لايقدر على الوطى ومن لا يدرك الشم فائت جنس المنفعة فينبغى ان لايجوز به التكفير واما الاصم ففى رواية الاصل يجوز وفى رواية النوادر لا كذا فى شرح البرجندى.
٩) قوله كالماء المطلق آه قيل ليس عدم الانصراف الى ماء الورد لكونه ناقصا فى المائية ولو كان كذلك يلزم عدم الانصراف الى قطرة من الماء وعدم الانصراف الى الماء الذى اشتد وزال عنه طبيعة المائية وليس كذلك وانما لم ينصرف الى ماء الورد لعدم دخوله فى الجنس الذى وضع له لفظ الماء وهو المائع الرقيق السيال الذى لم يعصر من الثمر والشجر. ١٠) قوله فلا يكون حمله على الكامل تقيدا لان التقييد ان يضم الى الشىء مالايدل عليه لفظ واذا لم يتناول المطلق الناقص فوصف الكمال ممايدل عليه لفظ.
١١) قوله وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم حذف المفعول بقرينة ذكره فيما سبق فى هذه الآية من قوله تعالى واستشهدوا شاهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان آه فالنص المذكور مطلق عن قيد العدالة بعد التقييد بالتعدد وباحد الامرين من الذكورة والاختلاط بين الذكورة والانوثة.
١٢) قوله مع انهما فى حادثتين فالاولى التبايع وهو البيع فى تاج المصادر البيهقى التبايع بايكديگر بيع بايعت كردن والثانية احد الامرين من الامساك والمفارقة فلو اريد ببلوغ الاجل انقضاء العدة فالمراد بالامساك النكاح الآخر وبالمفارقة ترك التعرض لها وتخلية سبيلها ولو اريد به الدنو من الانقضاء فالامساك الرجوع والمفارقة تركه.
١٣) قوله لان قيد السائمة آه يعنى ان النزاع انما هو فى حمل المطلق على المقيد بمجرد الرأى من غير نص او اجماع والحمل ههنا ليس بمجرد الرأى بل بالنص فهذا النص ان كان معلوم التراخى كان ناسخا للاطلاق والا فهو مخصص له فقوله عليه السلام ليس فى العوامل والعلوفة صدقة يدل على اشتراط السوم لان الدواب اذا لم تحبس للعمل او الاعتلاف كان طريق محافظتها التخلية للسوم فى المهذب العلوفة بفتح العين گوسفند پردارى . ١٤) قوله بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا فى المهذب الفاسق نا فرمان ودروغ زن النبأ خبر فى تاج المصادر البيهقى التبين بجاى آوردن ودرنگ كردن الاصابة رسيدن وصواب گفتن ويافتن وخواستن فالمعنى والله اعلم فالبثوا وامتنعوا عن ان تعدوا قوله سوابا حتما اوعن تطلبوا الصواب بقوله اوالمعنى فتوقفوا لان تدركوا الصواب وقيل اى تفحصوا مخافة ان تصيبوا مكروها عند عدم التفحص قيل هذا لا يدل على اشتراط العدالة يجوز ان يكون الفاسق بمعنى الكذاب لا مطلق الخارج عن اطاعة الله تعالى ولو سلم فانما يلزم الاشتراك فى قبول الشهادة لا فى صحة الاشهاد وليس القبول من لوازم صحة الاشهاد فيجوز النكاح باشهاد الفاسقين ولا يقبل شهادتهما فلا يلزم من اشتراط القبول اشتراط صحة الاشهاد .

فصـــــل[1] حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه[2] ولايستعمل فى اكثر من معنى واحد لاحقيقة[3] لانه لم يوضع للمجموع[4] لنعلم ان الواضع لايخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر اولكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع اولكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لأن الواضع[5] لم يضعه للمجموع

قو له فصل حكم المشترك التأمل فى نفس الصيغة اوغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه اومعانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه اومعانيه * وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لابالمجموع من حيث هوالمجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفى الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لايجوز وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية فى باب الوصية ولايخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد اوالوجوب والاباحة مثلا * ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولايحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لايمكن للدليل القائم على امتناعه وهوالذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة * ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لوكان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لايكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولانزاع فى صحته * فان قيل لانعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هوالمجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لاجزء من معنى ثالث هوالمراد وحينئذ لايلزم الاكونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك * فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اى بشرط انفراده عن الآخر اومطلقا اى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لايجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لمامر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لايتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لايمكن الااعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم

والالم

---

١) فصل حكم المشترك لمافرغ من بيان حكم الخاص والعام وما يشبهما من المقيد والمطلق شرع فى بيان حكم ما هوقسيمهما فى ذلك التقسيم واخر المشترك لانه منهما كالمركب من البسيط وايضا مباحثهما كثيرة فقدمهما اعتناء لشأنهما فى التلويح حكم المشترك التأمل فى بعض الصيغة اوغيرها من الادلة والامارات وفيه نظر لان التأمل انما هو فيما يترجح به بعض المعانى ولا ترجح نفس اللفظ المشترك هوالمتبادر من نفس الصيغة لانه وضع لكل من المعانى على السوية الا ان يقول ان المراد بنفس الصيغة الكلام المشتمل على ذلك المشترك فيتأمل فيه ليدرك هل فيه مايرجح به البعض من الاجزاء.

٢) قو له ولا يستعمل فى اكثر فان قيل بالحاجة الى بيان ذلك بعدما بين انه لابد من ترجيح احد معانيه قلنا ان ترجح احد المعانى على وجهين فى جواز الارادة حتى لايجوز الارادة الآخر وفى وجوبها فحينئذ لا يجب ارادة الآخر ولكن يجوز فسلب الوجوب لا يستلزم سلب الجواز فلو تبين ان المراد الوجه الاول لاحاجة الى بيان ذلك الامر ههنا مجمل ولم يتبين والمعنى لايجوز ان يستعمل فى اكثر من الواحد فان قلت هل يجوز ان لايستعمل فى شىء من المعانى قلنا بان كان المراد المعنى المجازى.

٣) قو له لاحقيقة لانه لم يوضع له الظاهر ان المدعى انه اذا استعمل اللفظ واريد به معنى من معانيه لايجوز ان يراد فى ذلك الاستعمال غير هذا المعنى ايضا فحينئذ لايطابقه الدليل وهو قوله لانه لم يوضع للمجموع اذ المعنى لم يوضع بوضع واحد للمجموع بهيئة الاجتماع وهذا انما يوجب عدم ارادة المجموع بهذا الطريق لاعدم ارادة المعنى الآخر ايضا بعد ما اريد اولا معنى من المعانى بان يكون الكل مراد افرادى وانما قلنا ان المعنى ذلك لظهور بطلان ان المشترك لم يوضع بالوضع المتعدد للمجموع على ان الكل موضوع له على الانفراد ولوقيل ان المدعى انه يراد لابالمشترك المجموع من حيث هوالمجموع بطريق الحقيقة قلنا فحينئذ قوله فيما بعد ولامجازا لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز لايصح لانه لواريد المجموع بهيئة الاجتماع مجازا انما يلزم الجمع اذا كان المعنى الحقيقى ايضا مرادا وهذا غير لازم.

٤) قو له اى للمجموع اذا قيل وضع اللفظ بهذا المعنى مع ذلك المعنى يجوز ان يراد ان الوضع بهذا فقط ولكن يشرط مقارنته ذلك بان يكون ذلك مرادا باللفظ فى الجملة فاذا وضع اللفظ المشترك اولا لمعنى ثم وضع ثانيا بغير هذا المعنى لم يكن فى الوضع الاول مقارنة وانما هى فى الوضع الثانى فلدفع هذا الاحتمال قال اى للمجموع فحينئذ معنى الوضع للواحد بدون الآخر ان لايكون الوضع للمجموع على ان الواحد تمام الموضوع له كما انه جزء الموضوع له فما يكون الوضع للمجموع فالاحتمال الثالث وهو ان يكون الوضع لكل منهما مطلقا ان يكون كل معنى اللفظ مطلقا عن ان يكون معنى مطابقا او تضمنا.

٥) قو له لان الواضع فيه مصادرة على المطلوب.

والا[1] لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا[2] على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول اوالثالث ثبت[3] المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل[4] وضع يوجب ان لايراد باللفظ الاهذا المعنى الموضوع له ويوجب[5] ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن[6] عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع

فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعماله اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اماللابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام اولغفلة من الوضع الاول اولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشاؤها اشتراك لفظ وتخصيص الشىء بالشىء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لايوجب ان لايراد باللفظ الاهذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد اواجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة * واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لواريد المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز * واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعلم الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام * وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لاداخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه لايتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لامجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما

١) قوله والالم يصح استعماله الخ وان قيل لم لايجوز ان يكون موضوعا للمجموع ايضا حتى يكون المجموع معنا ثالث فحينئذ يصح الاستعمال فى كل منهما بطريق الحقيقة مع ان الوضع للمجموع قلنا ان الاشتراك ليس باعتبار الوضع للمجموع والا لايصح استعماله باعتبار الاشتراك فى احدهما بطريق الحقيقة وهذا لاينافى صحة الاستعمال بهذه الطريقة باعتبار الوضع بكل منهما وهذا غير اعتبار الاشتراك على هذا الفرض وهو ان يكون الاشتراك باعتبار الوضع للمجموع .

٢) قوله وايضا على تقدير الوقوع اى وقوع الوضع للمجموع فجعل هذا موجبا للامرين ان الاستعمال فى احدهما لم يكن بطريق الحقيقة وان الاستعمال يكون فى احد المعنيين وهو عين المطلوب فنقول لو اريد ان الوضع للمجموع وليس هناك وضع آخر فلايكون الاستعمال فى احد المعنيين لان المعنى حينئذ يكون واحدا مركبا من الامرين لا متعددا يكون البعض كل واحد منهما والبعض المجموع والاستعمال فى احد المعنيين الذى هو المطلوب ان يتعدد المعنى ويستعمل فى البعض دون البعض ولو اريد ان الوضع للمجموع ايضا بعد الوضع بكل منهما فيكون الاستعمال فى احدهما بطريق الحقيقة فذلك لا يوجب الامرين معا .

٣) قوله ثبت المدعى اه قيل فى الثالث نظر لانه يحتمل الوجهين الاول والثانى ولا يثبت المدعى على الثانى والجواب ان المراد بالثبوت امكان الثبوت وعدم الامتناع .

٤) قوله فكل وضع يوجب اه قيل لو اريد ان كل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ معنى آخر اصلا لا باعتبار هذا الوضع ولا باعتبار وضع آخر فذلك يوجب بطلان الاشتراك لاستلزامه صحة ارادة المعنيين باعتبار الوضعين ولو اريد ان كل وضع يوجب ان لا يراد معنى آخر باعتبار هذا الوضع وان جاز ارادة المعنى الآخر باعتبار الوضع الآخر فلا يثبت المطلوب هو ان لا يجوز ارادة اكثر من معنى اصلا لا باعتبار الوضع له ولا باعتبار وضع آخر ولا يستقيم قوله فاعتبار كل من الوضعين اه .

٥) قوله ويوجب اه قيل لو اريد ان الوضع بمعنى سواء كان له بدون معنى آخر اوكان له مطلقا عن ان يكون بدون الآخر اومعه يوجب ذلك فلا نم ذلك فى الوجه الثانى فان الوضع بمعنى مطلقا عما ذكر يجوز بان يكون المعنى تضمنيا ولو اريد ان الوضع لمعنى بدون معنى آخر يوجب ذلك فلايجرى الدليل فى الاحتمال الثالث وهو ان يكون الوضع لمعنى مطلقا فلا يثبت المدعى بهذا الدليل على الوجه الاول والثالث كليهما .

٦) قوله ومن عرف آه سبب وقوع اشتراك اللفظ بين المعنيين انه موضوع لكل منهما بوضع آخر فاذا كان الوضع لمعنى مقتضيا لاختصاص اللفظ به فلا يجوز ارادة المعنى الآخر فيمتنع الاستعمال فى الاكثر من معنى واحد.

اشارة[1] الى ماذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلايصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع[2] بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم[3] ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لايجوز فان قيل[4] يصلون على النبى الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لااشتراك[5] لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد[6] من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر[7] الصفات لابحسب الوضع[8] اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد او ردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس[9] من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لابحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لانجوز فى مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو[10] قيل ان الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا ايها الذى آمنوا ادعوا له.

من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق * فان قيل لم لايجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار الطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة* قلنا سيجئ[ع] ان الطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف الطلاق الواحد على الاثنين والطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لاقائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على مانقل عن المصنف.

لكان

---

۱) **قوله** اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك آه لايخفى انه هذا لم يذكر فى هذا الفصل الى الآن وليس بمستقيم لان اللفظ اذا كان موضوعا لمجموع الامرين فالمعنى واحد مركب ولا يكون هناك معنيان ليصح الاستعمال فى المعنيين.

۲) **قوله** ولا مجازا لاستلزامه الجمع آه الظاهر ان المراد بالمجاز ما لايعم الكناية فى اصطلاح اهل البيان وهى لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه كذا قال صاحب التلخيص وهو غير المجاز اذلابد فيه من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى ولذلك يستحيل الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما قلنا بذلك لقوله لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا امتناع فى الجمع بين الحقيقة والكناية كما يقال زيد طويل النجاد ويصح ان يراد انه طويل نجاده وانه طويل قامته فحينئذ لاتتبين حال الكناية هل يجوز استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد بطريق الحقيقة والكناية اولا والظاهر جواز الجمع بعدم المانع.

۳) **قوله** يلزم ان يكون اللفظ آه يعنى اذا استعمل فى احد المعنيين بطريق الحقيقة ثم استعمل فى هذا الموضع فى الآخر بطريق المجاز يلزم ذلك واما اذا استعمل فى كل منهما بطريق المجاز فانما يلزم الجمع بين المجازين وهذا ايضا باطل اذلابد من القرينة المعينة لخصوص معنى ومع ذلك لا يجوز ارادة غيره حقيقة او مجازا.

٤) **قوله** فان قيل يصلون على النبى عليه السلام الآية اه اى ان قيل فكيف هذه الآية والصلوة من الله تعالى آه اوالمعنى ان قيل ان الصلوة فى الآية مسندة الى ضمير الله تعالى والملائكة والصلوة من الله تعالى آه يعنى ان القاعدة المذكورة وهى ان المشترك لايستعمل فى اكثر من معنى واحد منقوضة بهذه الآية لانه قوله يصلون فى معنى يرحم الله ويستغفر الملائكة بارادة معنى الصلوة والجواب ان الصلوة هناك بمعنى الرحمة ويصح اسنادها الى الملائكة لكنها منهم بالاستغفار كما انها من الله تعالى بطريق المغفرة واصابة الخيرات واثابة الحسنات اى بمعنى الاستغفار وهو من الله تعالى ارادة المغفرة والرحمة.

٥) **قوله** لااشتراك اى ليس لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين المتغايرين اللذين يكون احدهما من الله تعالى والآخر من الملائكة بل المعنى واحد بالنوع يختلف اشخاصه بحسب المحال كالرحمة تكون من الله تعالى بالاكرام والانعام ومن الملك بالاستغفار ومن الاخيار بالدعاء والشفاعة.

٦) **قوله** فلابد من اتحاد اه قد يقال ان اتحاد الاقتداء انما يقتضى الاتحاد بين صلوة المقتدى وصلوة المقتدى به لان بين صلوة المقتدى بهما فلا يلزم ارادة المعنى الواحد فى قوله تعالى يصلون ولو قيل ان المراد من قوله صلوا عليه معنى واحد يصدر من المؤمنين فهو اذا كان متحدا مع كل من صلوة الله تعالى والملائكة يلزم الاتحاد بين الصلوة من الجميع قلنا لم لايجوز ان يكون المراد المعنيين فيتحد احدهما مع صلوة الله تعالى والآخر مع صلوة الملائكة وعدم الاستعمال فى الاكثر من الواحد اول الكلام.

٧) **قوله** كسائر الصفات فانها يتحد نوعها ويختلف الاشخاص بحسب اختلاف المحال والا يلزم قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين هف.

٨) **قوله** لابحسب الوضع الاختلاف بحسب الوضع ان يكون المعنيان المدلول عليهما باسم واحد بحيث وضع الاسم واحد بحسب وضع المحل منهما بوضع آخر ومن لوازم ذلك الاختلاف بحسب النوع فلعل المراد ذلك.

٩) **قوله** ليس من المتنازع فيه وهو اللفظ الواحد المشترك بين المعنيين الذى لايستعمل فى اكثر من الواحد عندنا ويستعمل عند البعض.

١٠) **قوله** لانه لو قيل الخ قيل هذا انما يدل على انه لا يجوز ان يراد بالصلوة اولا الرحمة والاستغفار وثانيا الدعاء لا على انه لايجوز ارادة الاولين اولا وثانيا فلو قيل ان الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون به يا ايها الذين آمنوا ارحموه واستغفروا له فلاركاكة فى الكلام فى تاج المصادر البيهقى الركاكة سست شدن.

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا ومعنى مجازيا اما[1] الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد[2] اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان[3] المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها[4] مما يليق بهذا المقام * ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون[5] هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث[6] نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد[7] به الانقياد لا وضع[8] الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله[9] تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم

قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن * وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد الملق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأنتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي

---

١) قوله اما الحقيقي فهو الدعاء ويجوز ان يقول ان الحقيقي هو المغفرة ففي الملائكة والمؤمنين واما في جانب الله تعالى فهو يطلب عن ذاته المغفرة بافاضة الرحمة وهو الرحمة في جانب الله تعالى ظاهر واما في الملائكة والمؤمنين فبطريق الاستغفار والدعاء.

٢) قوله فقد اراد هذا المعنى اي اراد ان الرحمة لازم مع الصلوة والمراد في الآية اللازم فحينئذ يناسب قوله فيما بعد بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها.

٣) قوله ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب اصل المحبة ميلان الطبع وملايمة النفس ورقة القلب وهذا يمتنع في حق الله تعالى بعدم الطبع والنفس والقلب فيراد لازمها واما في جانب العبد فيمكن اعتبار الاصل فلا ضرورة في اعتبار اللازم.

٤) قوله ونحوها كالمغفرة وادخال الجنة والتنعم وايصال الثواب.

٥) قوله فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع بل من باب الاشتراك بحسب المفهوم.

٦) قوله حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية في تاج المصادر السجود سر بزمين نهادن وفروتنى كردن الانقياد تن دادن فالسجود ليس مشتركا بين وضع الجبهة والانقياد فليس الاستعمال فيهما من استعمال المشترك في اكثر من الواحد من معانيه بل من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يصح تمسك القائلين بجواز ارادة الاكثر من الواحد من معاني المشترك منه بهذه الآية حيث اريد بالسجود الوضع والانقياد.

٧) قوله يراد به الانقياد لعل المراد الانقياد الجبلي لا الاختياري لانعدامه في الشجر والجبال والنجوم.

٨) قوله لا وضع الجبهة على الارض هذا في غير الدواب واما فيها فيمكن ارادة وضع الجبهة.

٩) قوله فان قوله تعالى وكثير من الناس آه وايضا قوله تعالى وكثير حق عليه العذاب يدل على ذلك فمعناه على ما هو المناسب للسوق وكثير حق عليه العذاب بترك السجود.

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكروا ان الانقياد[1] شامل بجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسم الانقياد[2] اصلا وايضا لايبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس[3] على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا ان من يحكم[4] باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيٰمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبى عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون[5] تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لاتفقهون لايليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لاينكره الا منكر خوارق العادات.

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ماهو الظاهر من كلامه فهو لايصح فى غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلابد ان يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكاليف فالاظهر فى الجواب عن الآية ماذكره القوم من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من فى الارض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لايبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لايناسب ان يقال الم تر قوله ولايحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لايمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كماروى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغى ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وماذكر من لاتفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لايفقهون هذه الدلالة ولايعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لايسمعون.

التقسيم

---

١) قوله ان الانقياد شامل اه قيل ليس المراد بالانقياد الانقياد الجبلى الذى يوجد فى الجمادات وجميع الناس بل المراد عدم اظهار المخالفة وعدم الاتيان بالمعاصى وهذا لم يوجد فى بعض الناس وان كان يعم النجوم والجبال والاشجار والدواب . ٢) قوله لم يسم الانقياد اصلا اى لا اعتقاداً ولاعملا واما المؤمنون فهم منقادون بحسب الاعتقاد وهذا مبنى على ان المراد بالانقياد ما ذكرنا . ٣) قوله وضع الرأس على الارض لايبعد ان يكون المراد بالرأس اعلى الشئ من الاجزاء فحينئذ يكون السجود فى المعنى المجازى الموجود فى جميع ما ذكر فى الآية فاعلى الاجزاء موجود فى الكل وان انعدم فى البعض العضو المخصوصة المسمى بالرأس ولكن ينعدم فى بعض الناس ولو اريد العضو المخصوص على اعتبار الحقيقة فسجود السهو فى غير ما له ذلك العضو مبنى على انه يخلق فيه ذلك كما يخلق اللسان فى الجمادات للتسبيح وفى الجوارح والاعضاء للشهادة .

٤) قوله الا ان من يحكم باستحالة التسبيح قيل بينهما فرق اذ التسبيح صوت مقارن للحروف والكلمات فذلك لا يستدعى العضو المخصوص من الفم واللسان وسائر مخارج الحروف بوجوده فى بعض الجمادات بحكم المشاهدة كصداء الجبل والبناء الرفيع بعد صوتك فيهما واما وضع الرأس فلايتصور بدون الرأس وهو العضو المخصوص .... يختم على افواههم وتسمية الآية محكى مع آثار الاعمال مبنى على ذلك .

٥) قوله ولكن لاتفقهون اه قال الله تعالى فصلنا الآيات لقوم يفقهون فهذا ايضا مما يتسمك به الخصم .... ومن فيهن وان من شئ الا فباعتبار العقلاء وحقيقة التسبيح على وحدانيته تعالى والجواب ان المراد فى .... المراد فى الكل حقيقة التسبيح وهى من فى الجماد .... ان المراد اه للخصم ان يقول فليكن الحقيقة مرادا .... الاضافة الى ضميرهم فلايلزم ثبوت حقيقة التسبيح فى الجماد .... عليه ثبوت حقيقة السجود فيها ثم قيل كيف يختص ذلك والتسبيح يدرك الحس لا من غير استعمال الظاهر والفقه للادراك الحاصل بالنظر كما يدل عليه كلام بيضاوى فى قوله تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون .... لايليق بهذا لان دلالة السموات والارض على الصانع ووحدانيته امر معلوم للعقلاء فلا معنى لنفى العلم بها عنهم وانما يصح نفى العلم بحقيقة التسبيح ولفظ الخطاب فى لفظ لايفقهون دليل على ان ليس المراد خصوص الكفار فلا نم وان المقصد نفى عن الكفار وهم جهال لايعرفون الدلالة فيليق قوله لايفقهون فعلم ان وضع الرأس اى من جهة جانب الجبهة فانه هو حقيقة السجود وقوله خضوعا متعلق لقوله الله او بالرأس .... اسم لمجموع مباحث يذكر الى التقسم الثالث اقسام النظم الجامعة باعتبار المعنى يدل على اعتبار العدم .... ذلك الاستعمال وبعد تسليم الحال المذكورة فى التعاريف فنسبة .... دلالة ظاهرة على تقدم هذا المقيد على .... المقيد المذكور ما لم تحمل على ما سيأتى .... خارج استعمال فى غير ما وضع له وان كان وضعا فى الوضع فتقدم الشئ على نفسه محال قيل لو اريد الموضوع له خاصا اولكل امر كذا وكذا فيما كان عاما . ... تعريف الحقيقة النكرة فى سياق النفى بالنسبة الى معنى العموم فالوضع فيها لمعنى العموم وضع نوعى كما ذكر فى التلويح فى صدر التقسيم الاول ولو اريد الاعم من الوضع النوعى وهو ما يكون فى ضمن الاصل الكلى كما يقال كل لفظ على وزن افعل وليس فيه لون ولا عيب فهو موضوع للموصوف بالزيادة فى الفعل فيدخل كل مجاز فى تعريف الحقيقة فالمجاز موضوع بالوضع النوعى كما يقال كل لفظ هجر عن اصل معناه بسبب صارف فهو موضوع كما يلابسه .

التقسيم الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی فان استعمل فیما وضع له یشمل الوضع اللغوی
والشرعی والعرفی والاصطلاحی فاللفظ حقیقة ای بالحیثیة التی یکون الوضع بتلك الحیثیة
فالمنقول الشرعی یکون حقیقة فی المعنی المنقول الیه من حیث الشرع وفی المنقول عنه من
حیث اللغة وانما قال فاللفظ حقیقة لان بعض الناس قد یطلقون الحقیقة والمجاز علی المعنی
اما مجازا واما علی انه من خطاء العوام وان استعمل فی غیره لعلاقة بینهما فمجاز ای وان
استعمل فی غیر ما وضع له بحیثیة ما سواء کان من حیث اللغة اونحوها فمجاز بالحیثیة التی
یکون بها غیر ما وضع له فالمنقول الشرعی مجاز

قوله التقسیم الثانی من التقسیمات الاربعة وهو تقسیم اللفظ باعتبار استعماله فی المعنی فاللفظ المستعمل استعمالا صحیحا جاریا علی القانون اما حقیقة او مجاز لانه ان استعمل فیما وضع له فحقیقة وان استعمل فی غیره فان کان لعلاقة بینه وبین الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ایضا من قسم الحقیقة لان الاستعمال الصحیح فی الغیر بلا علاقة وضع جدید فیکون اللفظ مستعملا فیما وضع له فیکون حقیقة وانما جعله من قسم المستعمل فی غیر ما وضع له نظرا الی الوضع الاول فانه اولی بالاعتبار فان قیل فالمستعمل فی غیر ما وضع له فی الجملة لا ینحصر فی المجاز والمرتجل بل قد یکون منقولا قلنا نعم الا انه لما کان حقیقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وکان ذلك یفتقر الی زیادة تفصیل وبیان آخر حکمه فان قیل الاستعمال لا لعلاقة لا یوجب عدم العلاقة فالمرتجل یجوز ان یکون مجازا فی المعنی الثانی من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع علی ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل عدم العلاقة وفی المنقول وجودها لکن لا لصحة الاستعمال بل لاولویة هذا الاسم بالتعیین لهذا المعنی * ثم قید الاستعمال لابد منه فی تعریف الحقیقة والمجاز اذ لا یتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه یکفی فیه مجرد النقل والتعیین وقیدنا الاستعمال بالصحیح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فی السماء من غیر قصد الی وضع جدید * والمراد بوضع اللفظ تعیینه للمعنی بحیث یدل علیه من غیر قرینة ای یکون العلم بالتعیین کافیا فی ذلك فان کان ذلك التعیین من جهة واضع اللغة فوضع لغوی والا فان کان من الشارع فوضع شرعی والا فان کان من قوم مخصوص کاهل الصناعات من العلماء وغیرهم فوضع عرفی خاص ویسمی اصطلاحیا والا فوضع عرفی عام وقد غلب العرف عند الاطلاق علی العرف العام فالمعتبر فی الحقیقة هو الوضع بشیء من الاوضاع المذکورة وفی المجاز عدم الوضع فی الجملة ولا یشترط فی الحقیقة ان یکون موضوعا لذلك المعنی فی جمیع الاوضاع ولا فی المجاز ان لا یکون موضوعا لمعناه فی شیء من الاوضاع فان اتفق فی الحقیقة ان تکون موضوعة للمعنی بجمیع الاوضاع الاربعة فهی الحقیقة علی الاطلاق والا فهی حقیقة مقیدة بالجهة التی بها کان الوضع وان کان مجازا بجهة اخری کالصلوة فی الدعاء حقیقة لغة مجاز شرعا وکذا المجاز قد یکون مطلقا بان یکون مستعملا فیما هو غیر الموضوع له بجمیع الاوضاع وقد یکون مقیدا بالجهة التی بها کان غیر موضوع له کلفظ الصلوة فی الارکان المخصوصة مجاز لغة حقیقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الی المعنی الواحد قد یکون حقیقة ومجازا لکن من جهتین کلفظ الصلوة علی ما

١) قوله یشمل الوضع اللغوی هذا الشمول بطریق البدل ای فیما وضع له بالوضع اللغوی والشرعی آه ولو ارید الشمول علی الاجتماع کان المعنی فیما وضع له بالاوضاع الاربعة فلا یصدق التعریف الا علی الحقیقة المطلقة التی هی حقیقة بحسب اللغة والشرع والعرف والاصطلاح لا الحقیقة المقیدة کاللغویة والشرعیة.

٢) قوله فاللفظ حقیقة اما من حق یحق بضم العین فی المضارع فی تاج المصادر البیهقی فی هذا الباب الحق نزدیك کسی شدن وغلبه کردن فاللفظ المستعمل فیما وضع له غالب علی المستعمل فی غیره واقرب الی الطبع ومعناه اقرب الی الفهم واما من حق یحق بکسرها فیه فی تاج المصادر فی الباب الثانی الحق واجب شدن وسزاوار شدن فهذا اللفظ واجب علی المتکلم حقیق بان یکون الافادة به.

٣) قوله ای بالحیثیة التی یکون اه حیثیة اللفظ التی یکون الوضع بها کونه لغویا اوشرعیا فکانه قیل ان اللفظ حقیقة باعتبار الکون لغویا مثلا والاظهر ان یقول ای بحسب ما یکون الوضع فیه ای بحسب اللغة او نحو ذلك.

٤) قوله اما مجازا اذ الفرق بین المجاز والخطاء ان المجاز یکون عن القصد لعلاقة بخلاف الخطاء والمراد بالعوام من لم یعرفوا بالاصطلاح.

٥) قوله لعلاقة فی المهذب العلاقة بفتح العین دوستی وبکسرها دوال ودال دستهٔ شمشیر فیجوز ههنا الفتح اوالکسر والمراد المناسبة والاتصال.

في المعنى[1] الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ[2] الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولا لعلاقة فمرتجل[3] وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال[4] اللفظ في غير ماوضع له لالعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل[5] حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني.

ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة ماسيجئ* ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع مابين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لاخطأ وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لابد في التعريفين تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد مايدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ماوضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا مايحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولايكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ماذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لايقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ماوضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لانسلم انه مستعمل لالمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لايستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا ولو سلم فلايصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين.

واما

١) قوله في المعنى الاول وهذا يجوز ان يكون معنى لغويا اوعرفيا او اصطلاحيا ولادليل على بطلان ان يكون نقل الشرع عين الاصطلاح الخاص فحينئذ قوله وفي المعنى الثاني من حيث اللغة اي من حيث اللغة مثلا.

٢) قوله فاللفظ الواحد. كالصلوة حقيقة في الدعاء من وجه انه مستعمل في اللغة مجاز فيه من حيث انه مستعمل في الشرع ومجاز في الاركان المخصوصة من جهة اللغة وحقيقة فيها من جهة الشرع.

٣) قوله فمرتجل في تاج المصادر الارتجال بى انديشه يسيار خطبه وشعر وآنچه بدان مانند گفتن فاللفظ المستعمل في معنى بدون وضع له وبدون مناسبة للموضوع له يكون مستعملا فيه لاعن تأمل وتفكر ويجوز ان يكون الارتجال بمعنى الانتقال راجلا فاللفظ اذا انتقل من معنى الى معنى عن مناسبة يكون راكبا عليها واذا لم يكن عن مناسبة يكون راجلا فهو في محل الارتجال ثم تعريف حقيقة المرتجل يصدق على صورتين ما اذا استعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غيره لالمناسبة بينهما وما اذا استعمل اللفظ المهمل الغير الموضوع لمعنى اصلا في معنى فانه مستعمل في غيرما وضع له لالعلاقة.

٤) قوله فاستعمال اللفظ. فان قيل ماالفرق بين المجاز والمرتجل يكون الاستعمال في احدهما وضعا ثانيا دون الآخر قلنا جهة الاستعمال امران الوضع والمناسبة فاذا انعدم المناسبة يضطر الى اعتبار الوضع بخلاف مااذا وجدت.

٥) قوله فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني والاولى ان يقال في المعنى المستعمل فيه يتناول الصورتين المذكورتين من قبل.

واما المنقول فمنه ماغلب فی معنی مجازی للموضوع له الاول حتی هجر الاول وهوحقیقة فی الاول مجاز فی الثانی من حیث اللغة وبالعکس ای حقیقة فی الثانی مجاز فی الاول من حیث الناقل وهو اما الشرع اوالعرف اوالاصطلاح ومنه ماغلب فی بعض افراد الموضوع له حتی هجر الباقی کالدابة مثلا فمن حیث اللغة اطلاقها علی الفرس بطریق الحقیقة لکن اذا خصت به ای خصت الدابة بالفرس مع رعایة المعنی ای المعنی الاول وهوما یدب علی الارض صارت مجازا اذ ارید بها غیرما وضعت له وهومایدب علی الارض مع خصوصیة الفرس ومن حیث العرف صارت کانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فکانه لم یراع المعنی الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنی الاول فیه وهوما یدب علی الارض لیس لصحة اطلاقه ای المنقول علیه الضمیر یرجع الی المعنی الاول ویراد بالمعنی الاول الافراد التی یوجد فیها المعنی الاول کما فی الحقیقة فان فی الحقیقة انما یعتبر المعنی الاول لیصح اطلاق اللفظ علی کل ما یوجد فیه ذلك المعنی ولا لصحة اطلاقه ای المنقول علی المعنی الثانی وهومایدب مع خصوصیة الفرس کما فی المجاز فان فی المجاز انما یعتبر المعنی الاول وهو المعنی الحقیقی لیصح اطلاق اللفظ

قوله واما المنقول لماکان التقسیم المشهور وهوان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم یتخلل بینهما نقل فهوالمشترك وان تخلل فان لم یکن النقل لمناسبة فمرتجل وان کان فان هجر المعنی الاول فمنقول والافهی الاول حقیقة وفی الثانی مجاز موهما ان کلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقیقة والمجاز دفع ذلك ببیان ان المرتجل فی المعنی الثانی حقیقة والمنقول فیه حقیقة من جهة مجاز من جهة والتقسیم المشهور مبنی علی تمایز الاقسام بالحیثیة والاعتبار دون الحقیقة والذات فالمنقول ماغلب فی غیر الموضوع له بحیث یفهم بلا قرینة مع وجود العلاقة بینه وبین الموضوع له وینسب الی الناقل لان وصف المنقولیة انما حصل من جهته فیقال منقول شرعی وعرفی واصطلاحی فالمعنی الثانی ان لم یکن من افراد المعنی الاول فاللفظ حقیقة فی المعنی الاول مجاز فی المعنی الثانی من جهة الوضع الاول ومجاز فی المعنی الاول حقیقة فی المعنی الثانی من جهة الوضع الثانی کالصلوة حقیقة فی الدعاء مجاز فی الارکان المخصوصة لغة وبالعکس شرعا وینسب حقیقته ومجازه الی مایکون المعنی المستعمل فیه موضوعا له اوغیر موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام کل من وضعیه الی لغوی وشرعی وعرفی واصطلاحی ینقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فی الاربعة الا ان بعض الاقسام ممالاتحقق له فی الوجود کالمنقول اللغوی من معنی عرفی او اصطلاحی مثلا اوغیر ذلك بل اللغة اصل والنقل طار علیه حتی لایقال منقول لغوی وان کان المعنی الثانی من افراد المعنی الاول کالدابة لذی الاربع خاصة وهی فی الاصل لمایدب علی الارض فاطلاق اللفظ علی ماهو من افراد المعنی الثانی اعنی المقید ان کان باعتبار انه من افراد المعنی الاول اعنی المطلق فاللفظ حقیقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانی وان کان باعتبار انه من افراد المعنی الثانی فحقیقة من جهة الوضع الثانی مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فی الفرس ان کان من حیث انه من افراد مایدب علی الارض فحقیقة لغة مجاز عرفا وان کان من حیث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقیقة عرفا لان اللفظ لم یوضع فی اللغة للمقید بخصوصه ولافی العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة

---

۱) **قوله** واما المنقول المنقول من معنی الی آخر یجوز ان یکون نقله لمناسبة بینهما اولایکون لمناسبة فهو حقیقة فی المعنی الاول مجاز فی الثانی علی تقدیر الاول ومرتجل علی تقدیر الثانی فلامباینة بینه وبینها.

۲) **قوله** فمنه ماغلب آه کل منقول لابد ان یکون استعماله فی المعنی الاول متروکا کذا فی الشمسیة ففی الکل لابد من غلبة الاستعمال فی المعنی الثانی حتی یهجر الاول فالفرق بین القسمین ان المعنی الثانی لیس من افراد الاول فی الاول ومنها فی الثانی.

۳) **قوله** للموضوع له الاول امامتعلق بالغلبة ای غلبة الاستعمال فی المعنی المجازی لمناسبة للمعنی الاول اوبالمقدر ای فی معنی مجازی مناسب للموضوع له الاول والا فلا معنی لاضافة المعنی الی المعنی وانما یضاف الی اللفظ ویجوز ان یکون المعنی معنی مجازی کان مجازیته للموضوع له الاول ای بوضع اللفظ للاول.

۴) **قوله** حتی هجر الاول ای قطع الاول عن اللفظ وفصل عنه.

۵) **قوله** حتی هجر الباق والاحوط هجر الاول لان الاستعمال فی الاول علی ثلثة وجوه ان یراد نفس الجنس وان یراد المستعمل فیه بالنقل لالخصوصه بل لانه فرد من المسمی وان یراد الباق لالخصوصه والنقل لابد فیه من هجران الجمیع وما ذکرنا یدل علی هجران الکل بخلاف ماقال.

۶) **قوله** اذا خصت به تذکیر الضمیر الراجع الی الفرس لانه یستوی فیه التذکیر والتأنیث فی المهذب الفرس اسپ نر وماده یکسان بود والمعنی اذا اطلق الدابة علی الفرس بخصوصیة فیه مع رعایة المناسبة لالانه من افراد المعنی الاول کان الدابة مجازا.

۷) **قوله** وهومایدب علی الارض فی تاج المصادر فیما کان الماضی علی فعل بفتح العین والمضارع یفعل بکسر العین الدبیب نرم رفتن وهذا غیر معتبر فی الدابة بحسب اصل اللغة حیث یطلق علی کل ما یتحرك وان لم ینتقل من مکان الی مکان آخر صح اوکان الانتقال غیر این فاولی ان یقال وهومایتحرك.

۸) **قوله** صارت کانها لفظ کان وهی تدل علی عدم القطع لیست فی موضعها لان الدابة فی المعنی العرفی حقیقة قطعا فیکون موضوعا له ابتداء کسائر الحقایق.

۹) **قوله** لم یراع المعنی الاول ای لیس الاطلاق علی الفرس بناء علی انه فرد من المعنی الاول ولا بناء علی انه من ملابسات المعنی الاول.

۱۰) **قوله** اعتبار المعنی الاول فیه ای فی لفظ الدابة اوای فی النقل اوای فی الفرس.

۱۱) **قوله** انما یعتبر المعنی اه قیل هذا الکلام یدل علی الحصر ولاحصر فان المعنی قدیعتبر فی الحقیقة لیصح الاطلاق علی نفس ذلك المعنی کالعلم واسم الجنس یراد به نفس الماهیة دون الافراد.

على[1] كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هوالمعنى الثانى بل[2] لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم[3] بهذا ان الواضع قدلايعتبر فيه المناسبة كالجدار[4] والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة[5] والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لالصحة الاطلاق والا يلزم[6] ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لايجرى[7] القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر[8] الاشربة خمر بمعنى[9] مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليست مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام[10] من سوغ القياس فى اللغة الاغفلة عنه

فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف * ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ماتوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول * اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لايطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ماذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولايلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز .

فيطلق

١) قوله على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى جعل المصنف المجاز على القسمين احدهما ما يحصل المعنى الحقيقى للمستعمل فيه بالقوة او بالفعل فى غير ماوضع له اللفظ للحصول فيه والثانى ما لايحصل اصلا فهذا لابد ان يراد به لازم المعنى الوضعى فى الذهن ففى القسم الاول اعتبار معنى الاول ليس ليصح الاطلاق على ما يوجد فيه اللازم وهو فرد المعنى المجازى الذى هو لازم للمعنى الوضعى فالاظهر ان يقال على كل ما يلابس ذلك المعنى.

٢) قوله بل لترجيح هذا الاسم آه وفى جواز ان يكون النقل لاعن المناسبة يجوز ان يقال على رأيه بل لترجيح المعنى المراد على غيره فى تخصيصه بالاسم المنقول فهذا يدل على اولوية المعنى المناسب بالاسم المبنية عن جواز النقل الى المعنى الغير المناسب.

٣) قوله فعلم بهذا آه اذا جعل المناسبة للمعنى المخصوص سببا لاولوية اسم فى تخصيصه بالمعنى الثانى فهذا انما يدل على جواز التغيير باسم آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك امابا عتبار المناسبة لمعنى آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك اما باعتبار المناسبة لمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم الآخر واما بلا اعتبار مناسبة فلايعلم اما باعتبار المناسبة بمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم فلا يعلم من هذا ماقال وانما يعلم ذلك من ان يجعل سبب الاولوية المناسبة بمعنى ما.

٤) قوله كالجدار قيل يجوز اشتقاقه من الجدارة فى تاج المصادر الجدارة سزاوار شدن فوضع الحائط حوال الزرع لمحافظة عن الدواب جدير اولى بحال الانسان فسمى الحائط جدارا او الحائط او الحجر يجوز اشتقاقه من الحجر بسكون الجيم وهو المنع فان المسمى يمنع عن ان ينفذ فيه الشئ ويمنعه عن ذلك.

٥) قوله كالقارورة اسم للزجاج لمايتقر الماء فى تاج المصادر البيهقى الخمر خمير مايه اندر آرد كردن وشرم داشتن وپوشيدن وگواهى الخمر پنهان شدن فالخمر اسم للشراب المخصوص يجوز اشتقاقه من ذلك فالعقل يختفى بسببه ويوجب الشرب ان يعمل مايسؤ الناس فبعد ذلك تسخر ان يجالسهم ويكالمهم.

٦) قوله والايلزم ان يسمى الدن آه قيل لو فرضنا ان اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق انما يلزم صحة اطلاق قارورة على الدن اذا وقع التسمية لا وقوع الاطلاق وانما يلزم وقوع الاطلاق اذا فرضنا ان الاعتبار لاصل الاطلاق ولاشك فى ان اطلاق القارورة على الدن ان وقع كان صحيحا فليس اللازم باطلا .

٧) قوله لايجرى القياس فى اللغة القياس فى اللغة على وجهين احدهما ان يقال ان هذا اللفظ معناه ذاك لانه مثل ذلك اللفظ وكان معنى ذلك اياه فكذا معنى هذا فيقال ضرب ونحوه للماضى لانه مثل نصر ويقال كاتب لمن يصدر عنه مبدأ الاشتقاق لانه مثل ضارب لمن يصدر عنه الضرب ولاشك ان هذا القياس صحيح جار فى اللغة والثانى ان يقال هذا المعنى معنى ذلك اللفظ لانه مثل معنى كذا فى المناسبة لمعنى مبدأ اشتقاق ذلك اللفظ وكذا انه معناه فكذا هذا وهذا هو المراد فيما يحكم بعدم جريان القياس فى اللغة .

٨) قوله سائر الاشربة خمر والظاهر ان يقال سائر المسكرات . ٩) قوله بمعنى مخامرة العقل فى تاج المصادر المخامرة سحين وپنهان شدن وملازم شدن بجاى فالعقل بسبب السكر يختلط مع الوهم يختفى تحت الشهوة والغفلة يسكن عن الحركة لادراك المهمات.

١٠) قوله من اقدام سوغ من باب فقد صغت قلوبكما او على ارادة الجمع اى اقدام جماعة سوغوا القياس .

فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لايستتر المراد فصريح والافكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هماقسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ اوذهول السامع عن الوضع او عن القرينة اونحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لماعرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات * وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا فى اللغة او الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة احترازا عن امثال ذلك فلايخفى مافيه من التكلف * واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لايتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى وليرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على

١) قوله فيطلق الاسد، تفريع على قوله كذا فى المجاز حيث يدل على ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز بصحة الاطلاق على المعنى المجازى فكل مايوجد فيه المناسبة يصح الاطلاق عليه مجازا واما قوله بخلاف الدابة فتفرع على قوله ولا بصحة الاطلاق على المعنى الثانى فاذا لم يكن اعتبار المعنى الاول فى المنقول بصحة الاطلاق على المعنى الثانى بطريق النقل يلزم ان لايصح اطلاق الدابة بطريق النقل على الابل والبغل واما بطريق المجاز فيصح الاطلاق على الكل قطعا ثم قيل ان الفرق بين الاسد والدابة غير سديد لان الاسد لو اريد انه يصح اطلاقه على كل رجل شجاع بعد اعتبار التجوز فى زيد الشجاع مثلا بذلك الاعتبار فليس الامر كذلك ولو اريد انه يصح الاطلاق مجازا من غير التجوز المذكور فكذلك يصح اطلاق الدابة على البغل والحمار بطريق النقل عن غير اعتبار النقل الى الفرس.

٢) قوله على كل مايوجد فيه لازم له فسر ان لازم المعنى الاول هو المعنى الثانى فما يوجد فيه اللازم هو افراد المعنى الثانى والمراد باللازم المناسب سواء كان من اوصاف الاول نحو كل فرعون موسى اولا وسواء كان لازما للاول كما فى اطلاق الكل على الجزء كما فى ذكر الجمع وارادة الواحدة نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآية وقوله تعالى انا اعطينا كالكوثر او منفكا عنه فى الجملة كاطلاق الاسد على زيد واطلاق الوادى على ماء فيه نحو سأل الوادى

٣) قوله على كل دعا، والاظهر ان يقال على كل مايشتمل على الدعاء.

٤) قوله ويثبت ايضا عطف على قوله فظهر ان اعتبار آه يعنى كما يثبت مما ذكر فى المنقول ان اعتبار المعنى الاول كذلك يثبت ان الحقيقة اه فقد ذكر ان المنقول وهو بعد النقل قليل الاستعمال فى المعنى الحقيقة بحسب اللغة مجاز فى الاول وحقيقة فى الثانى وهو مجاز لغة كثير الاستعمال فيه فيفهم من ان الحقيقة لقلة الاستعمال يكون مجازا والمجاز لكثرة الاستعمال يكون حقيقة.

٥) قوله ثم كل واحد من الحقيقة اه فالنسبة بين كل من الحقيقة والمجاز وبين كل من الصريح والكناية عموم من وجه لكن يرد ان تعريف الكناية لايصدق على شيء من افراد الحقيقة لان كل حقيقة فى نفسه لاتستر منه المراد وانما الاستتار للقرينة الصادقة عن المعنى الحقيقى وعند عدمها لايتبادر الذهن الى اللغة على مايقتضيه الوضع وايضا تعريف الصريح لايطابق فردا من المجاز فكل مجاز فى نفسه يستتر المراد منه وانما يصح بالقرينة المعينة بعد القرينة الصارفة عن الحقيقة والجواب ان الضمير فى نفسه يرجع الى الكلام المذكور فيه الحقيقة او المجاز وهو مفهوم التزاما والحقيقة وان كان فى نفسه ظاهر المراد لكن الكلام المشتمل عليها قد يتضمن القرينة الصارفة ثم يتبين المراد بالامر الخارج عن ذلك الكلام فيكون باعتبار نفس الكلام مستتر المراد.

وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى بمعناه الموضوع له وهى لاتنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غيرما وضع له فينافى ارادة الموضوع له.

العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه* وحينئذ لاحاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولاينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لايجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره * فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده اوغير معناها وحده اومعناها وغير معناها معا والاوّل الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما * قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لايقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لامعنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا وبالذات اذ لامعنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته لايكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع مايقال لوكان الاستعمال فى غير ماوضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك .

ثم

١) قوله وعند علماء البيان اه هذا يوافق ما نقل من السكاكى ان الكناية مايكون الانتقال فيه من اللازم الى الملزوم وقال صاحب التلخيص انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فعلى ما قال المصنف لابد فى الكناية من الانتقال الى اصل المعنى ثم الى ملزومه ولايلزم ان يكون المراد لازما لاصل المعنى على ما قال صاحب التلخيص ولابد ان يكون المراد لازما للمعنى ولايلزم ان يكون ملزوما له .

٢) قوله اى للمعنى الموضوع له والاولى ان يقال بمعناه المتبادر فيتناول ما اذا قصد بمعنى اللفظ المجازى المشهور معنى ثان ملزوم له فانه ايضا من الكناية .

٣) قوله وهى لاتنافى آه اى الكناية من حيث انها اريد بها ملزوم الموضوع له لا ينافى ارادة الموضوع له ايضا والضمير راجع الى قصد المعنى الثانى بتأويل ارادته.

٤) قوله فانها استعملت فيه اه فيه نظر لان الكناية عند اهل البيان قد لا يستعمل فى اصل المعنى قال العلامة فى شرح التلخيص الكناية كثيرا يخلو عن ارادة المعنى الحقيقى للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وجبان الكلب كنايتان عن الجود ومهزول الفصيل وان لم يكن له به نجاد ولا كلب ولا فصيل .

٥) قوله فطويل القامة ملزوم لطويل النجاد واعترض بان لازم الشيء مايمتنع انفكاكه عنه وطويل القامة قد لا يكون له نجاد ولو كان لا يلزم ان يكون طويلا فلا لزوم واجيب بان المراد باللزوم الاجتماع والاتصال وباللازم مايكون وجوده على سبيل التبعية ولاشك ان طول القامة موجود ولا يوجد بتبعية طول النجاد.

٦) قوله فينافى ارادة الموضوع له وان قيل ان الاستعمال فى غير ماوضع له لايوجب عدم ارادة الموضوع له فلم لايجوز ارادة المعنيين معا قلنا ان المشترك مع انه موضوع لمعنيين لايجوز الجمع بينهما فاللفظ الذى يكون موضوعا لاحد المعنيين وغير موضوع للآخر اولى بان لايجمع بينهما وان قلت ان اللفظ قد يستعمل بطريق عموم المجاز فى غير موضوع له ويراد الموضوع له فى ضمن ذلك فلا منافاة كما يقال الكل فرعون موسى قلنا هذا مما لا كلام فيه وانما الكلام فى ان يراد الموضوع له قصدا لا تبعا مع استعمال اللفظ فى غيره .

ثم كل[1] من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ماهو[2] فاعل عنده[3] فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع[4] البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم[5] ان بعض العلماء قالوا الى ماهو فاعل فى العقل[6] لكن صاحب المفتاح قال الى ماهو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ماهو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه[7] مريدا[8] معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب[9] فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين اوالحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كماهو اصطلاح الاكثر دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انماهو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ماهو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ماهو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى تعريف الحقيقة مايطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما اويطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج مايطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم اوالسامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى ايضا فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم مايكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التى لايطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب مايفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انماهو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلايحتاج الى قيد التأويل ويكون لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لابد ان يكون من ملابسات الفعل .

١) قوله ثم كل من الحقيقة اه هذا القسم لكل من الحقيقة والمجاز الى ماهو لغوى وعقلى فالحقيقة والمجاز ان كانا لفظين فهما لغويان وان كانا نسبة بين امرين فهما عقليان فقوله اما فى المفرد فلايخلو عن تسامح فالمراد بالمفرد اللفظ اى اما فى ذلك النوع ومن جملته اما امر يكون فى الجملة وهو الاسناد ثم الحقيقة والمجاز اللغويان اما مفردان نحو جاءنى زيد وجاءنى اسد يرمى واما مركبان نحو زيد قائم وقولك للمتردد فى امر انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ونحو قول الشاعر هواى مع الركب اليمانين مصعد فاللفظ موضوع للاخبار اريد به انشاء التحسر والتحزن .

٢) قوله الى ما هو فاعل والاشمل ان يقال الى ماهو منسوب اليه فانه يتناول سائر متعلقات الفعل اذ الحقيقة والمجاز يجرى فى جميع النسب سواء كانت النسبة الى الفاعل اوالمفعول به اوالظرف فكل من النسب ان كانت نسبة الى المنسوب اليه يكون حقيقة وان كانت الى غيره يكون مجازا.

٣) قوله عنده قيل هذا القيد يوجب انتقاض التعريف بمثل قولنا انبت الربيع البقل اذا صدر عن الدهرى فانه حقيقة وليس اسناده الى ماهو فاعل عند المتكلم والجواب ان هذا تعريف لما هو حقيقة عند المتكلم والمذكور ليس كذلك.

٤) قوله انبت الربيع البقل فى المهذب البقل ترماه الربيع بهارگاه وباران بهارى والمناسب للدهرى هو المعنى الاول.

٥) قوله اعلم ان بعض العلماء فقول اكثر العلماء ان الحقيقة العقلية هو اسناد الفعل الى ماهو له فى الواقع والمجاز العقلى هو اسناده الى غير ماهو له من ملابسات الفعل فى الواقع ويمكن ان يقال ان الحقيقة عند كل احد اسناد الفعل الى ما هو له عنده والمجاز عنده هو الاسناد الى غير ما هو له عنده فكثيرا ما يكون الحقيقة عند رجل مجاز عند الآخر.

٦) قوله فى العقل اشارة الى ان الدهرية ليسوا بعقلاء اذ حكمهم بكون الدهر صانعا محض وهم باطل.

٧) قوله جاءنى زيد نفسه التأكيد لدفع توهم التجوز بان المراد بزيد بعض خدامه فيكون الكلام كاذبا لعدم مجئ زيد وان جاء بعض خدامه.

٨) قوله مريدا معناه الضمير الى المجئ اوالى قوله جاءنى زيد فمعناه الحقيقى اسناد المجئ الحقيقى الى نفس زيد من غير اعتبار تأويل.

٩) قوله مع انه كاذب الضمير راجع اما الى الكلام اوالمتكلم .

فصــــــل هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير[1] مضبوطة لكنى[2] اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت لفظا على مسمى[3] هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد مايصدق عليها المعنى وكان ينبغى ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت[4] غير الموضوع له فالمعنى[5] الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان[6] او اعتبار[7] مايؤل المراد ببعض الازمان الزمان

قوله فصل قد سبق لابد فى المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ماذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة مايعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية اوالحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود اوالعقل اوالخيال وغير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولافعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهوالكون عليه وان تأخر فهوالاول اليه اذلو كان حاصلا فى ذلك الزمان اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلاله بالقوة فهوالاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه مافلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما فى مجرد الذهن وهوالمقابلة اومنضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهوالجزئية والكلية والافان كان اللازم صفة للملزوم فهوالوصفية اعنى المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما حاصلا فى الآخر فهوالحالية والمحلية اوسبباله وهوالسببية والمسببية اوشرطاله وهوالشرطية ولايخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لاحصر وتقسيم عقلى ولوجعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الآخر فهوالحلول والا فان كان سبباله فهوالسببية والافهو الشرطية ورد المنع على الآخر وستسمع فى اثناء الكلام ماعلى التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولايقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلايتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله فى بعض الازمان اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ماكان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار مايؤل اليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لامجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظاهر ولايمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ

المغاير

[1] قوله غير مضبوط لعل المراد بالضبط المذكور فى ضمن التقسيم الدائر بين النفى والاثبات فلاينافيه الحصر فى عدد اذا لم يكن بطريق التقسيم المذكور.

[2] قوله لكنى اوردتها حصرها المصنف فى ثمانية حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان غير ما يقتضيه وضع اللفظ واستعداد ذلك الحصول واللزوم الذهنى المحض والجزئية والكلية والحالية والمحلية والسببية والمسببية والشرطية والمشروطية وكون المسمى صفة لاصل المعنى ولكن كون ذلك الحصر عقليا محل نظر لانا اذا فرضنا عدم سبع من تلك الاقسام لايلزم وجود الثانى والحصر العقلى لابد ان يكون كذلك.

[3] قوله على مسمى اى مايراد باللفظ كالمسمى من الاسم فيتناول المعنى المجازى فى الافعال وان لم يطلق لفظ المسمى الاعلى مدلول الاسم.

[4] قوله واردت غير الموضوع له هذا تفسير للاطلاق وليس امرا زائدا عليه فكانه قيل اذا اريد بلفظ غير ماوضع له فالمعنى الحقيقى اه.

[5] قوله فالمعنى الحقيقى ان حصل له فيه تسامح اى حصل له وصف معتبر فى المعنى الحقيقى كمبدء الاشتقاق فى قولك جاءنى راكب واردت راجلا كان راكبا قبل ذلك الزمان اوالمعنى ان صدق عليه المعنى الحقيقى يحتمل بالمواطاة.

[6] قوله باعتبار ماكان اما ناقصة اوتامة اى ماكان هو عليه اوما وجد من الاتصاف بالمعنى الحقيقى فى الزمان الماضى.

[7] قوله او باعتبار مايؤل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه.

المغاير[1] للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان[2] كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر[3] اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة .

هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لاتشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه ان كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك الزمان * وشرح هذا الكلام على مانقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ماكان اومايؤل اليه ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ماكان اولاحق ليكون مجازا باعتبار مايؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان مايدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ماكان فمعنى حصول معنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال اوالاستقبال اذ لوكان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار مايؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لوكان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه * ولا يخفى مافيه فانه اراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم مااطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق اولاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق اولاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر * ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لايوجب كونه حقيقة لجواز ان لايكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه ممايدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار مايؤل بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار مايؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا .

---

١) قوله المغاير للزمان الذى آه هذا يدل على ان الراكب فى المثال الاول والقتيل فى موضعان لزمان الحال وفيه نظر فان اسم الفاعل والصفة المشبهة يستوى فيهما جميع الازمنة ولذلك يجوز التقيد لكل منهما ولوكان موضوعا للحال لا يجوز التقيد بغيره .

٢) قوله فان كان زمان الحصول اه قيل لا نم الملازمة لجواز ان ينتفى فى المسمى بعض ما اعتبر فى الموضوع له مع حصول المعنى الحقيقى واعتبار الزمان المعتبر الزمان المعتبر فى الموضوع له المسمى كابهام الذات بان يعتبر فى المسمى تعين الذات فراكبا فى الاصل ذات مايتصف به الركوب فى زمان التكلم والمراد الذات المعين الذى هو زيد مثلا يتصف به فى ذلك الزمان .

٣) قوله لخمر اريقت قيل ان الخمر بعد الاراقة ينعدم والمعدوم لا يوصف بقوة الاسكار واستعداده .

١) قوله لازما لمعناه اى مناسباً له به بحيث ينتقل الذهن بهذه المناسبة الى المعنى المجازى والمراد بالعلاقة فى المجاز هو هذه المناسبة فكانه قيل ان لم تكن العلاقة بالاتصاف بالمعنى الاصلى بالفعل اوبالقوة فلابد من وجود اصل العلاقة. ٢) قوله كالبصير آه واما فى العكس وهو ان يطلق الاعمى على البصير فيلزم من تصور المعنى الحقيقى تصور المجاز وهذا مبنى على تعريف البصير بالمتصف بالبصر وتعريف الاعمى بما لايكون بصيرا عما من شأنه ان يكون بصيرا كما هو المشهور ولو عرف البصير بما لا يكون اعمى والاعمى بما لايكون له احساس بالعين فالامر على العكس.

فلابد وان تريد معنى لازما[1] لمعناه الوضعي ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال فى الجملة ولايشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير[2] اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللازم الذهني اما ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية[3] الشئ باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفى ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط[4] فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل[5] بينهما ملازمة عرفية فبناءً على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى او الخارجى اى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لابحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا وحينئذ اى اذا[6] كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى او الخارجى اما ان يكون احدهما جزأ الآخر كاطلاق[7] اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع[8] للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه[9] عطف على قوله جزأ للآخر وحينئذ اما ان لايكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم اما بحصول[10] احدهما فى الآخر كاطلاق[11] اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا[12] يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب

قوله فلابد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولايشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لايلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزأ للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء

لان

٣) قوله كتسمية الشيء باسم مقابله تمثيل بامر يقتضى ان يكون هذا الامر من افراده فلابد ان يكون له فرد آخر فاللزوم الذهنى المحض غير منحصر فى المقابلة كما يفهم من كلام العلامة فى التلويح حيث قال ان اقسام العلاقة عند المصنف سبب الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية اه محتمل رابع الاقسام المقابلة لا اللزوم الذهنى المحض المتناول بغيرها ايضا كما اذا اتفق الاتصال بين الشيئين من غير ان يقتضيه عرف او خلقة فهذا اللزوم ذهنى محض غير منضم الى العرفى او الخارجى بمعنى الخلقى وليس بينهما مقابلة وهى كون الوصفين بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة او كون الشيئين متصفين بوصفين كذلك.

٤) قوله كالغائط يريد انه مجاز فى القدرة للزوم العرفى بين المعنى الحقيقى و بينها فى الصراح يقال اتى فلان الغائط يعنى بزمين پست ومغاكى و يكنى به عن القدرة فهذا يدل على انه كناية فلايكون مجازا للتباين بينهما الا ان يقال ان المراد بالكناية ماهو مصطلح الاصوليين وهو ما يستتر المراد عنه فلا تباين حينئذ.

٥) قوله حصل بينهما اى بين معنى الغائط المعنى الحقيقى والمجازى كما يفهم من السوق فان قوله كالغائط معناه ان له معنى حقيقيا ومعنى مجازيا و بينهما لزوم ذهنى منضم الى العرفى.

٦) قوله اى اذا كان اللزوم آه هذا التفسير يدل على ان كلا من اللزوم العرفى والخلقى ينقسم الى الامور الخمسة.

٧) قوله كاطلاق اسم الكل على الجزء كما يقال قطع اللص اى يده واشتريت العبد اى نصفه.

٨) قوله كالجمع للواحد نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآية ونحو قولك ماذا يقول المخاديم وانت تريد الواحد.

٩) قوله او خارجا عنه حسن المقابلة ان يقال او لا يكون احدهما جزء الآخر او يقال او يكون كل منهما خارجا عن الآخر وعلى ما ذكر لامقابلة فكل ما كان احدهما جزء من الآخر كان احدهما خارجا عن الآخر فالكل خارج عن الجزء فما لا يكون احدهما جزء من الآخر كالبيتين المتشاركين فى جدار واحد وضع عليه جزوع كل منهما فهذا لا يكون شيئا من الاقسام الاربعة فلا يستقيم الحصر.

١٠) قوله اما بحصول احدهما والاصل ان يقال اما بالحلول مطلقا ليتناول ما اذا حل احدهما فى الآخر وما اذا حلا فى محل الواحد فهذا ايضا من اللزوم الخارجى وليس شيئا من الاقسام الخمسة.

١١) قوله كاطلاق اسم المحل على الحال نحو جرى النهر اى ماء وشربت الكوز اى ما فيه او بالعكس نحو اشتريت القرآن اى المصحف وقوله تعالى انى ارانى اعصر خمراً اى عنباً فالخمر والعصر حال العنب.

١٢) قوله وهذا يحتمل العكس يجوز ان يكون المعنى ان كلا من المثالين يحتمل عكس الممثل له او ان التمثيل بان يحمل المثال الثانى للاول والاول للثانى.

لان الرزق[1] سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم[2] على المعلوم هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط اويكون صفته[3] وهو الاستعارة[4] وشرطها[5] ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار[6] انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت[7] الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان[8] الجزء تبع للكل

قوله اويكون صفته اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لايكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا ان لايكون احد المعنيين جزأ للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لايكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم * وانت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزأ للآخر اووصفا له الى غير ذلك * فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين اوشكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لاينافى كون الجامع جزأ من الطرفين اوشكلا لهما * فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لايكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لايصح ان المعنى الحقيقى لايحصل لامعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب والمال قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب

١) قوله لان الرزق آه وكذلك النبات وهو رزق الحيوانات وسبب غائى للغيث وهو المطر وفيه نظر لان الرزق انما هو علة غائية للفعل المتعلق بالمطر وهو الانزال لا لنفسه .

٢) قوله كالعلم على المعلوم ذات المعلوم شرط لتحقق وصف العلم وكذلك كل فعل مشروط بذات المفعول فهذا كما يقال ان علمى ان الامر كذا وكذا اذ لا علم فوق ذلك ثم المقسم لا ينحصر فى ما ذكر فيجوز ان يكون احدهما علامة للآخر وان يكونا متشاركين فى العلة والشرط الى غير ذلك .

٣) قوله اويكون صفة يمكن ان يقال ان المراد بالصفة ما يدل على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاته الذى دل عليه مبدأ اشتقاقه .

٤) قوله وهو الاستعارة المشهور ان الاستعارة لفظ كان مستعملا فى غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بان شبه المستعمل فيه بالموضوع له كاستعمال الاسد فى زيد الشجاع وهذا يدل على انها استعمال اللفظ فى وصف المعنى الحقيقى كاستعمال الاسد فى الشجاع مطلقا و بين الاصطلاحين فرق ظاهر .

٥) قوله وشرطها ان يكون الوصف بينا والظاهر ان هذا الاشتراط تحصيل الانتقال الى المعنى المجازى ولا حاجة اليه اذ المجاز لابد ان يكون فيه قرينة معينة للمراد فيها يحصل الانتقال وان كان الوصف غير بين فى حد ذاته .

٦) قوله باعتبار انه شجاع اى من غير ملاحظة الخصوصية الزائدة على ذلك المعنى فاذا لوحظت تلك الزيادة لا يكون استعارة وان كان مجازا فكما ان الحقيقة حقيقة عند الاستعمال فى نفس الموضوع له وفرد منه بلا اعتبار الخصوصية الزائدة كذلك الاستعارة فى هذا الاصطلاح فى ارادة الوصف اللازم وفى ارادة فرد منه بدون ملاحظة الخصوصية الزائدة كما ان اللفظ مجاز عند ملاحظة الزيادة المذكورة فى الحقيقة كذلك اللفظ مجاز غير الاستعارة عند ملاحظة الزيادة على الوصف اللازم فى الاستعارة .

٧) قوله فاذا كانت الاصلية آه الاصلية والفرعية بين الملزوم واللازم انما هما بحسب دلالة اللفظ والانتقال اليهما فهذا انما يقتضى جريان المجاز من الطرفين اذا كانت الاصلية والفرعية بينهما بذلك الاعتبار لا باعتبار الجهة الاخرى كالعلية والجزئية والقضية فلو اريد بقوله فاذا كانت الاصلية والفرعية لا بينهما اعتبار آه ما هو بحسب الدلالة والانتقال فلا يصح التمثيل بقوله كالعلية آه ولو اريد ما هو باعتبار الجهة الاخرى فلا نم الملازمة .

اى بالنسبةالى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان
يطلق هذا اللفظ ويرادبه جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلافيصح
ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لايوجد بدون الرأس والرقبة
اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج
الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود
من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر.

لايطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى
انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم
التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لاينافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم مامنعه فى صدر
الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه . فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على
فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلايكون الكل ملزوما والجزء
لازما على مامر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول
الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان
قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد اوالرجل منه جزأ
منه لايتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء
على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لايوجد بدونهما بخلاف
اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله
هوذلك الشخص بعينه لاغيره فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما
اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجمان . فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء
ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس اوالرقبة انما يدل على ان
الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لايوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف على
انا لانريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم
يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم مايتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها
لاملزوماتها مع انها لاتوجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان
يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة
والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ماذكر مصطلح اهل
الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على مايكون
مقتضى الماهية وممتنع انفكاكه عنها لايقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له
وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز
ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لواريد
باللازم مايمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد
قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير
الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لانعنى
بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض
فى الجوهر اوالصورة فى المادة اوالجسم فى المكان اوغير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة

واعلم

١) **قوله** اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل اه لو اعتبر مثل هذه القضية فكل امرين بينهما ملابسة يوجد بينهما اصلية وفرعية من الطرفين فكل منهما تابع للآخر بالنسبة الى اللفظ الموضوع للآخر فاللازم انما يفهم بتبعية الملزوم فكل منهما متبوع ايضا فكل اصل باعتبار فرع.

٢) **قوله** فان الجزء يفهم آه انفهام الجزء من اللفظ الموضوع للكل تبعا انما هو عند تصور الكل بكنه الحقيقة وكثيرا لاينفهم كما اذا قيل زيد وفهم ذات المسمى بطريق لايخطر بالبال رأسه وسائر اعضائه فلا يخطر اجزاء حقيقة كالحيوانية والنطق اى بعض اعضائه وقد يراد الجزء الذهنى ويراد به الجزء الموضوع له وقد يراد الجزء الخارجى كقولك فلان اكله الذئب فى اطلاق المشفر على الشفة وغير ذلك من اطلاق المقيد على المطلق.

٣) **قوله** مطرد اى يجوز ذلك فى اى جزء وكل واحد سواء كان واقعا اولا فلا يرد انه كثيرا مالم يطلق الكل على الجزء.

٤) **قوله** واما اطلاق اليد قيل لافرق بين اليد والرأس فكل منهما يستلزم الكل على ماهو العادة اذ لايوجد الانسان بدونهما فى العادة وشئ منهما لايستلزمه بدون اعتبار العادة كما فى سطح الكاهن ولو قيل ان الانسان لايبقى حيا بدون الرأس فى العادة ويبقى حيا بعد قطع اليد فنقول انما يثبت الفرق بينهما اذا نسبا الى وصف الانسان وهو الحيوة والانسان غير وصف الحيوة فهو انسان وهو موجود بعد انقطاع الحيوة فى الجملة والكلام فيهما بالنسبة الى الانسان ثم الاعراض المذكور مبنى على تسليم ان قوله فان الانسان لايوجد بدون الرأس ثبت كون الرأس مستلزما للانسان ولكنه فى حيز المنع وهو ظاهر فانه انما يثبت كون الرأس لازما له واللزوم غير الاستلزام فحق الدليل ان يقول فانهما لا يوجدان بدون الانسان وهذا ايضا يجرى فى اليد كما لايخفى .

٥) **قوله** وكالمحل ملايم السوق ان يقال وكالمحل مع الحال اذا كان مقصودا.

٦) **قوله** لاحتياج الحال اه قد يكون المحل محتاجا الى الحال وبالعكس كالمادة والصورة وقد لايحتاج شئ منهما الى الآخر فى الوجود وانما الحاجة الى وصف الحالية والمحلية كالكوز والماء وقد يحتاج الحال فى الوجود والمحل فى المحلية فقط كالجوهر والعرض.

٧) **قوله** وايضا على العكس اى وايضا الامر على العكس بان يكون الاصل هو الحال والفرع هو المحل .

٨) **قوله** اذا كان المقصود هو الحال الفصل بالضمير لافادة القصر اى اذا كان المقصود الحال فقط دون المحل فان كان كل منهما مقصودا لايثبت اصالة الحال وتبعية المحل .

٩) **قوله** وهو اعم اه فيتناول حلول الجسم فى المكان والحلول بطريق السريان كالماء فى الورد ايضا.

(واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) اى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلامنهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبى عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر

قوله واعلم ان الاتصالات يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء. وفى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ماذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة

قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة

قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطىء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة

---

١) قوله كالاتصال الخ اى كالاشتراك فى كيفية مشروعية فى التصرفات فقوله كيف شرع بيان بقوله معنى المشروع.

٢) قوله فاذا حصل اشتراك الخ قيل فعلى هذا ينبغى ان يصح النكاح بلفظ الاجارة لانه تمليك المنفعة وهى البضع بالمال وهو المهر فقد حصل اشتراك بين النكاح والاجارة فى معنى الاجارة ولكن لا يصح به فى شرح البرجندى ولا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة على الصحيح ثم قوله يصح استعارة احدهما للآخر يدل على ان لفظ احد المتشاركين يستعمل فى الآخر لعلاقة المشاركة وهذا خروج من الاصطلاح الذى تقرر عنده وهو ان الاستعارة استعمال اللفظ فى الوصف اللازم للموضوع له كالاسد فى مفهوم الشجاع الى اصطلاح آخر وهو ان الاستعارة استعمال المشبه به فى المشبه والجواب ان المراد استعمال احدهما فى الآخر باعتبار كون الآخر فردا من الوصف اللازم للاول الذى هو المستعار له.

٣) قوله كالوصية والارث اى كاتصال بينهما يصلح علاقة لاستعارة احدهما فى الآخر فالوصية فى اللغة دلالة على الخير بالكلام فى المهذب الوصية پند و نصيحت وفى الشرع ايجاب بعد الموت والارث خلافة فى المال بعد الموت فكل منهما يوجب الملك بعد الموت وقوله فان كلامنهما استخلاف بعد الموت مبنى على ان الارث بمعنى الميراث.

٤) قوله اذا حصل الفراغ من حوايج الميت قيل هذا لا يصدق على ما اذا اوصى الى زيد بالتكفين والتجهيز وفعل زيد ذلك بعد الموت فهذا من الوصية وليس باستخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت.

٥) قوله فالحاصل انه كما يشترط الخ اى حاصل ماقالوا فى هذا المقام من الكلام انه يشترط فى جميع الاستعارات سواء كانت فى الشرعيات او غيرها ان يكون المستعمل فيه وصفا لازما للموضوع له بينا يتحقق الانتقال اليه على اصطلاح ماذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه او ان يكون وجه الشبه الذى يبتنى عليه الاستعارة وصفا كذلك فليس المراد باللازم البين ماهو مصطلح المنطق وهو مايكون تصوره مع تصور الملزوم كافيا فى جزم الذهن باللزوم فى البين بالمعنى الاعم ومايلزم من تصور الملزوم تصوره فى البين بالمعنى الاخص.

٦) قوله كنكاحه عليه السلام فيه نظر لان الكلام فيما يكون احد المعنيين سببا للآخر وليس النكاح سببا للهبة وهو ظاهر وكذلك معنى الهبة ليس سببا للنكاح وانما هو سبب لملك المتعة وليس هذا معنى النكاح والا يلزم ان يثبت به لوازم النكاح من ثبوت النسب ووجوب المهر ووقوع الطلاق وليس الامر كذلك اذا ثبت ملك المتعة بالبيع والهبة.

٧) قوله فان الهبة وضعت الخ يعنى انها وضعت فى الشرع ليحصل بها ملك الرقبة لا ان معناها الموضوع له ذلك فان معناها بحسب اللغة ايصال الشئ الى الغير بما ينفعه من غير عوض سواء كان مالا اولا ومنه قوله تعالى فهب لى من لدنك وليا يرثنى وبحسب الشرع تمليك عين بلا عوض كذا فى شرح البرجندى واما النكاح ففى تاج المصادر زن كردن وشوهر كردن ومجامعت كردن وفى شرح البرجندي وهو فى اللغة الضم والجمع وفى الشرع اذا اطلق يراد به الوطى وقد يراد به العقد قال الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن فملك المتعة ليس معناه الموضوع له بل الغرض منه عقد النكاح.

٨) قوله وكذا نكاح غيره لان فعل النبى صلى الله عليه وسلم دليل المشروعية فى حق الامة فى شرح البرجندى وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الرجل منهما النكاح حتى لو طلب منهما التمكين فى الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا فى فتاوى قاضيخان وفى كشف البزدوى انه يشترط النية فى لفظ الهبة.

٩) قوله لقوله تعالى خالصة لك قال الله تعالى يا ايها النبى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك وامرأة مؤمنة وهبت نفسها ان اراد النبى ان ينكحها خالصة لك والجواب ان الخلوصة ليس باعتبار لفظ الهبة بل باعتبار معناها وهو التبرع وعدم ايجاب البدل او يقول باعتبار العدد وهو ثلث عشرة فالبنات اقل الجمع ثلث وقد ذكر لفظ البنات اربع مرات فيصير اثنى عشرة ومع الواحدة وهى امرأة مؤمنة يصير ثلث عشرة روى عن عائشة رضى الله عنها انه حلت له عليه السلام من النساء ماشاء من غير حصر فى التسع وقيل العدد هناك تسع لان العم والخال بلفظ الواحد ولا يحل من بنات الشخص الواحد الا الواحدة فكانه قيل وواحدة من بنات عمك وواحدة من بنات خالك.

الی غیر[1] ذلک مما یطول تعداده وغیر[2] هذین اللفظین ای غیر لفظ النکاح والتزویج قاصر فی الدلالة علیها ای علی المصالح المذکورة قلنا الخلوص[3] فی الحکم وهو عدم وجوب المهر ای صحة النکاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة[4] لک اما فی غیر النبی علیه السلام فالمهر واجب وایضا یحتمل ان یکون المراد والله اعلم انا احللنا لک ازواجک حال کونها خالصة لک ای لاتحل ازواج النبی علیه السلام لاحد غیره کما قال الله تعالی وازواجه امهاتهم لا فی اللفظ فان المجاز لایختص بحضرة[5] الرسالة وایضا[6] تلک الامور ای المصالح المذکورة ثمرات وفروع وبنی النکاح للملک له علیها ای للزوج علی الزوجة حتی یلزم[7] المهر علیه عوضا عن ملک النکاح والطلاق بیده اذ هو المالک ای لو کان وضعه لتلک المصالح وهی مشترکة[8] بینهما لما[9] کان المهر واجبا للزوجة علی الزوج وما کان[10] الطلاق بید الزوج خاصة فاذا کان المهر علیه والطلاق بیده علم ان وضع النکاح للملک له علیها واذا صح بلفظین لایدلان علی الملک لغة فاولی ان یصح بلفظ یدل علیه وانما یصح بهما ای بلفظ النکاح والتزویج لانهما صارا علمین لهذا العقد جواب اشکال وهو ان یقال لما قلت ان النکاح والتزویج لاید[11] لان علی الملک لغة ینبغی ان لایصح النکاح بهما فاجاب بانه انما یصح بهما لانهما صارا[12] علمین لهذا العقد ای بمنزلة[13] العلم فی کونهما لفظین موضوعین لهذا العقد ولایجب[14] فی الاعلام رعایة المعنی اللغوی .

قوله الی غیر ذلک ای منضما الی مصالح آخر غیر ما ذکر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجریان التوارث وتحصین الدین ولفظ النکاح والتزویج واف بالدلالة علی هذه المصالح لکونه منبأ عن الضم والاتحاد بینهما فی القیام بمصالح المعیشة وعن الازدواج والتلفیق علی وجه الاتحاد کزوجی الخف ومصراعی الباب قوله ولایجب ای لایجب فی الاعلام رعایة المعنی اللغوی حتی یلزم فی لفظ النکاح والتزویج رعایة الخلو عن معنی الملک فیمتنع جعلهما علمین للعقد الموضوع فی الشرع لملک المتعة. ولقائل ان یقول خلو معنهما عن معنی الملک هو انه لادلالة فیهما علی الملک ولیس المراد انهما یدلان علی عدم الملک فعلی تقدیر وجوب رعایة المعنی اللغوی لایلزم الا ان یکون معنی الازدواج والتلفیق معتبرا فی هذا العقد وهذا لاینافی اعتبار معنی الملک فی الوضع الثانی ویمکن الجواب بان معناهما التلفیق والازدواج سواء کان مع الملک او بدونه وهذا المعنی مما لم یعتبر فی العقد المخصوص بل اعتبر الملک قطعا وفیه نظر بل الجواب انه لایجب فی الاعلام رعایة المعنی اللغوی بحیث یکون هو بعینه المعنی العلمی بل یجوز ان یعتبر فیه زیادة خصوص لایوجد فی المعنی اللغوی .

وهنا

١) قوله الی غیر ذلک کثبوت النفقة والمهر وکالالتذاذ والخلاص عن بعض الامراض العارضة بسبب عدم الجماع واصلاح الدماغ وفراغ البال عن الآخر الطاریة بسبب العشق الشهوانی.

٢) قوله وغیر هذین اللفظین اه یعنی انهما یدلان علی جمیع ما ذکر من المصالح وغیرهما قاصر عن ذلک وفیه نظر لان فی شیء منهما لم یوجد الدلالة علی عدم السفاح ولو سلم فلفظ البیع والهبة حیث یدل علی ملک المتعة التابع لملک الرقبة مثل النکاح.

٣) قوله وهو عدم وجوب المهر انما قال هذا ولم یقل عدم وجوب شیء اصلا لیکون اشارة الی وجوب المتعة لقوله تعالی لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فریضة ومتعوهن.

٤) قوله مخصوصة لک یعنی ان المهر فیما اذا کان النکاح بلفظ الهبة یجب علی الزوج من غیر النبی علیه السلام کما هو بمثلها لکن بعد ما دخل بها اومات عنها وقال الشافعی رحمه الله تعالی علیه لا یجب شیء فی الموت فیما لم یسم لها مهرا.

٥) قوله بحضرة الرسالة فی الصراح حضرت نزدیکی ودرگاه یقال کلمته بحضرت فلان و بمحضر فلان ای بمشهد منه وفی المهذب رسالة پیغام فان النبی علیه السلام محضر الرسالة ومظهرها ویجوز ان یکون الرسالة مصدرا بمعنی الرسول ای بحضرت الرسول کما یقال حضرت الملک وحضرت القاضی فالحضرت بمعنی الحاضر ای الرسول الحاضر فی القلوب بالمحبة ای بشهادة انه رسول الله تعالی.

٦) قوله وایضا تلک الامور اه یعنی لو اراد الشافعیة بقولهم ان النکاح عقد شرع لمصالح اه ان هذه المصالح مقصودة فی العقد فلیس الامر کذلک وانما المقصود وهو ملک المتعة والباقی من الفروع والثمرات ولو ارادوا انها من الفروع فاللفظ لا یلزم ان یدل علی غیر المقصود ولفظ الهبة ادل علی الملک من النکاح والتزویج.

٧) قوله حتی یلزم المهر اه ای لو کان المقصود غیر الملک کالنسب اوالاحصان ینبغی ان یکون المهر عوضا عن ذلک ولیس کذلک بدلیل وجوب المهر بثبوت الملک وان لم یولد ولد ولم یحصل احصان.

٨) قوله وهی مشترکة بینهما قیل من المصالح ان یختص المرأة بزوجها وان یجب لها المهر والنفقة ولیس شیء من ذلک بمشترک .

٩) قوله لما کان المهر واجبا اه قیل هذا انما یصح اذا کان وجوب المهر خارجا یتم المقصود مقابلا له واما اذا کان جزء منه بان یکون المقصود استمداد کل منهما فی الحوایج بالآخر لوجوب المهر والنفقة علیه ووجوب تسلیم البضع علیها فلا نم الملازمة ولکن المقصود هو الاستمداد.

١٠) قوله وما کان الطلاق بید الزوج خاصة فیه نظر لان الطلاق انما هو ازالة ملک المتعة لا ازالة وجوب المهر فهو انما یکون بید من له ملک المتعة وان کان المفروض ان المقصود من النکاح الاستمداد علی الوجه المذکور .

١١) قوله لایدلان علی الملک قد مر انه ذکر فی تاج المصادر ان النکاح زن کردن وشوهر کردن فهو بحسب اللغة یدل علی الملک المتعة وایضا فی التاج ان التزویج مردرا زن دادن وزن را شوهر دادن فهو مثل النکاح.

١٢) قوله صار اعلمین اذا فرض انهما فی اللغة لایدلان علی الملک فالاستعمال فی ملک المتعة اما للمناسبة اولمناسبة ان الانضمام والاجتماع من لوازم ملک المتعة فعلی الاول یکون مرتجلا وعلی الثانی مجازا مرسلا .

١٣) قوله ای بمنزلة العلم دفع للاشکال بان الکلام فیما ینعقد به عقد النکاح شرعا وهو لفظ ماض او امر والعلم لابد ان یکون اسما لافعلا اوحرفا .

١٤) قوله ولایجب فی الاعلام ای لا نم اولا ان المعنی اللغوی غیر مرعی ههنا ولو سلم فذلک غیر واجب.

١) قوله من طريق المجاز طريق وجه المناسبة بين اصل المعنى و المعنى المجازى فطريق الشيء مايكون اتيانه منه واتيان المجاز من وجه المناسبة. ٢) قوله والجملة عطف على قوله آه يجوز العطف على قوله انعقد بلفظ الهبة. ٣) قوله فان قيل آه وقد اعترض بوجه آخر وهو انه ينبغي ان ينعقد النكاح بلفظ الاجارة والاعارة لانهما وضعتا لملك المتعة وملك المتعة بعض افراد تلك المنفعة فيكون من اطلاق اسم الكلى على بعض جزئياته. ٤) قوله بطريق اطلاق اسم المسبب آه هذا يدل على ان لفظ النكاح يكون معناه الحقيقى الموضوع له ملك المتعة وليس الامر كذلك بل المعنى الحقيقى عقد وضع فى الشرع بحصول ملك المتعة. ٥) قوله انما كان كذلك اى انما كان الواقع كذلك او انما كان العكس كذلك اى ثابتا اوانما كان لفظ النكاح كذلك اى مطلقا على البيع والهبة . ٦) قوله اذا كان علة شرعت للحكم اى اذا كان المسبب علة غائية للسبب فانه قدمر ان المجاز يجرى من الطرفين بشرط ان يكون الاصلية والفرعية فيهما من الوجهين فلابد هنا من الاصلية فى المسبب ايضا ليصح اطلاقه على السبب مجازا اوفيه نظر لان الاصلية فى المسبب يتصور بان يكون شرطا بسببه فذلك جائز كما ذكر فى موضعه فان الشرط اصل بالنظر الى المشروط ولذلك اطلق مجازا على المشروط ولابد ان يكون المعنى الحقيقى اصلا بالنسبة الى المجازى وايضا يتصور بان يكون دلالة اللفظ عليه بطريق الاصالة وعلى المسبب بطريق التبعية على ان السبب من لوازم المسبب فى الذهن وبذلك الاعتبار جعل الكل اصلا بالنسبة الى الجزء فحينئذ لامعنى لاشتراط ان يكون المسبب عليه علة غائية.

وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا[1] من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة[2] عطف على قوله وكذا انكاح غيره عندنا فان قيل[3] ينبغى ان يثبت العكس ايضا بطريق[4] الطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح الطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان[5] كذلك اى انما يصح الطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان[6] اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون[7] المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع[8] للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان[9] قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى[10] لافى الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لايعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو[11] ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لايوصف بملك العبد وان قال اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه[12] ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا[13] انه مشترى العبد.

قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولاينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهى لاتكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لاتوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لاتوجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولايبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ماذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولاحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التملك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لوقال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

٧) قوله اى يكون المقصود من شرعية السبب اه الظاهر انه لم يقصد باللام فى المسند اليه الى القصر اذ لايجب ان يكون المسبب جميع ماقصد بالسبب فالاصالة يتحقق بان يكون بعض المقاصد من السبب وبعض العلل الغائية.

٨) قوله كالبيع للملك هذا يدل على ان البيع ينعقد بلفظ الملك اطلاقا للمسبب على السبب مجاز لانه علة غائية للسبب قوله يصير كالعلة الغائية الظاهر ان الكاف زائدة نحو ليس كمثله شيء والا فالملك عين العلة الغائية للبيع.

٩) قوله فان قال ان ملكت آه لاتفريع ولا تقريب فان الكلام فى ان الملك مستعمل فى البيع وههنا الامر ليس كذلك فى التلويح وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه يعتق النصف الآخر فى فصل الملك ايضا اذا قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته لان الاجتماع صفة مرغوبة حقيقة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة ايضا وفيه نظر لان الاجتماع اذا كان معتبرا فى غير المعين ففى فصل الشراء ينبغى ان لايعتق اذا كان العبد منكرا بعدم تحقق الشراء وهو الشراء على الاجتماع وقوله لانه يعتق النصف الآخر معناه انه لايعتق النصف الاول اذ الشرط وهو ملك جميع العبد لم يتحقق قطعا فى شراء النصف الاول لا فى الحال ولا باعتبار ماكان واما فى شراء النصف الاخير فقد تحقق تحققا باعتبار ماكان.

١٠) قوله يعتق فى الثانى اى يعتق النصف الآخر فصاحب النصف الاول ان شاء يعتق وان شاء يستسعى وان شاء يضمن المعتق موسرا ان تخلل بين النصفين بيع اوهبة. ١١) قوله وهو ملك العبد والاولى ان يقال وهو ملك عبد لان الشرط انما هو ذلك وليس ملك عبد معين وقد مر الفرق بينهما. ١٢) قوله ثم باعه انما قال ذلك لان الشراء المتفرقات ان يجتمع الابعاض من الشراء فى زمان لا حدوثا كما فى الشراء الكل دفعة ولا بقاء وحدوثا كما فى شراء المتعاقب بلا تخلل بيع اوهبة فلابد من ذلك التحقق ماهو المفروض وهو الشراء المتفرق ثم اذا لم يعتق يتفرع الشراء يتعين الكل فى فصلى الشراء والملك لوجود الشرط عند شراء الثانى. ١٣) قوله ويقال عرفا انه مشترى العبد يريد ان مبنى الايمان على العرف فالمراد بقوله ان ملكت اواشتريت العبد فكذا انه ان تحقق الملك او الشراء بحسب العرف فكذا هذا فالملك او الشراء انما يتحقق عرفا اذا وضعت فى العرف انه مالك اومشترى فلايرد ان الشرط هو تحقق الملك او الشراء على الاجتماع فلو شرط الاجتماع لايوجد الشرط فى الفصلين ولو لم يشترط فقد وجد الشرط فيهما.

وهذا[1] بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار[2] منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى[3] قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل[4] المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لاقضاء فيما[5] فيه تخفيف يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت[6] بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لايعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لاقضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى[7] لايصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ماقلنا وهو[8] قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد[9] فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لايجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض مايفضى[10] اليه فى الجملة ولايكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما[11]

قوله وهذا بناء يعنى ان قوله ان ملكت اواشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونى مالكا اومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لايمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولايضرب فى الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق مانوى لاقضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز.

فيقع

١) قوله وهذا بناء على ان اطلاق اه اى الفرق بين الملك والشراء فى انه يوصف بشراء كل عبد بعد زوال شراء نصف العبد عند حصول شراء النصف الآخر ولا يوصف بملك كل العبد بعد زوال الملك فى النصف الاول عند حصول الملك فى نصف الآخر لان الشراء يوصف به بعد زواله فى العرف والملك لايوصف به بعد زواله فبعد شراء النصف الآخر يجوز ان يقال انه مشترى النصف الاول وظاهر انه مشترى النصف الآخر فحينئذ هو مشترى الكل عرفاً واما عند ملك النصف الآخر فهو لا يوصف بانه مالك النصف الاول فلا يكون مالكا للكل عرفا ولايخفى ان فيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تطويلا ثم الملايم للسوق وهو بيان لبيان انحصار الحقيقة فيما كان الاطلاق فى حال القيام بدليل قوله واما بعد زوال المشتق منه اه فانه تأكيد لذلك الانحصار ان يقال ان الاطلاق بطريق الحقيقة انما هو فى حال القيام اما بعد زوال مشتق منه فمجاز لغوى هذا يقتضى ان يكون الزمان معتبرا فى مفهوم الصفات ولم يقل به اهل العربية حيث اخرجوها عن تعريف الفعل بقيد الاقتران بالزمان وادرجوها فى تعريف الاسم وهو مشتمل على قيد عدم الاقتران بالزمان.

٢) قوله فصار منقولا عرفيا فان قيل ان المنقول ما يكون اصل المعنى مهجورا فيه والمشترى يطلق على من هو مشترى الحال فلا هجرة عرفا قلنا ان النقل من الخاص الى العام وهو يتصف بالشراء اما فى الحال اوفى الماضى فالاستعمال فى الحال باعتبار انه من افراد المنقول اليه استعمال فى المنقول اليه فلاينافى هجرة اصل المعنى باعتبار انه اصل المعنى الموضوع له.

٣) قوله ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية اه معناه ان قوله ان ملكت فكذا معناه ان كنت فى زمان يقال لى مالك فكذا فيراد بالمالك هناك الحقيقة اللغوية وهو المتصف بالملك فى زمان التكلم وقوله انه مالك ففى فصل الملك لم يوجد الشرط ففى زمان شراء النصف الاول لايقال له مالك كل العبد وكذا فى زمان شراء النصف الآخر لانه ليس بمتصف فى هذا الزمان بملك النصف الاول فكذا بالكل وفى فصل الشراء قد وجد الشرط اذ المراد بقوله ان اشتريت اه ان كنت فى زمان يقال لى مشترى والمراد بالمشترى المعنى العرفى وهو المتصف بالشراء اما فى الحال او الماضى ففى زمان شراء النصف الآخر متصف بشراء الكل لانه متصف بشراء النصف الاول عرفا.

٤) قوله بل المقصود المسئلة اه اى المتفرع على قوله كالبيع للملك انما هو قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق.

٥) قوله فيما فيه تخفيف وهو ان يقال المراد بالشراء الملك لئلا يعتق العبد كما فى مسئلة الملك.

٦) قوله ان قال عنيت بالملك الشراء الضمير فى قوله باحدهما الآخر الى البيع والملك فالمناسب ان يقال عنيت بالملك البيع لكن لما كان البيع بمعنى الشراء ذكره مكان الشراء فى تاج المصادر البيهقى البيع خريد وفروخت فهو من الاضداد.

٧) قوله اى لايصح اطلاق اه يعنى لايصح اطلاق المسبب على السبب من هذه الحيثية ولكن يجوز الاطلاق بعلاقة اخرى كالمشابهة والحالية والمحلية الى غير ذلك.

٨) قوله وهو قوله فاذا كانت الخ ويمكن ان يقال ان المراد لقوله ماقلنا قوله ان مبنى المجاز على اطلاق الاسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فهذا يدل على ان اطلاق اسم الشئ على غيره انما يصح اذا كان الشئ اصلا بالنظر الى الغير فالمسبب اذا لم يكن سببا وعلة غائية للسبب لايكون اصلا بالنظر اليه فلايجوز اطلاقه عليه باعتبار السببية والمسببية.

٩) قوله فانه قد فهم اه فان قلت اللازم من هذا الكلام انما هو ان لايجوز اطلاق كل من البيع والنكاح على الآخر فلم لا يجوز اطلاق النكاح على البيع من غير عكس من قبيل اطلاق المسبب على السبب كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وكان المطلوب ان البيع لا يكون بلفظ النكاح فلا يثبت قلنا اذا ثبت انه لا يجوز اطلاق كل منهما على الاخر ثبت انه لا يجوز اطلاق النكاح على البيع والا يلزم اطلاق كل منهما على الآخر هف لان اطلاق البيع على النكاح ثابت عندنا.

١٠) قوله مايفضى اليه اى الى الحكم والمسبب. ١١) قوله ونحوهما كالمحارم ... ومنظور الى فرجها الداخل بشهوة واصلهن.

فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذهى تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلايثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لايصح اطلاق اسم المسبب على السبب . ولايثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لايثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لايثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لاتصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية

قوله بناء على الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولايصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجىء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة . قوله لانها اى الاستعارة لايصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله

١) قوله فيقع الطلاق تفريع على الاصل المفهوم مرارا من قوله وكالسببية ومن قوله فان الهبة آه ومن قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لما قلنا ومن قوله اما اذا كان سببا محضا فلاينعكس وهو انه يصح اطلاق السبب على المسبب وهو المراد بقوله بناء على الاصل الذى نحن فيه وتعليقه بقوله بناء على الاصل الذى نحن فيه وتعليقه بقوله فلاينعكس خطاء اذ لا مدخل لعدم صحة اطلاق المسبب على السبب المحض فى ذلك وقوله بلفظ العتق اى بلفظ ثبت به العتق كالاعتاق والتحرير وقوله فان العتق وضع اه اى لفظ العتق وضع. ٢) قوله وتلك الازالة سبب لهذه فان قيل كيف اعتبار السببية بين الاعتاق والطلاق وهما لايجتمعان فى محل فالاول فى ملك اليمين والثانى فى ملك النكاح وهما متنافيان ومن هذا ثبت عدم الاجتماع بين النكاح والبيع ايضا فلايتصور السببية بينهما ايضا قلنا المراد ان العتاق سبب لجنس مايقصد بالطلاق وهو ازالة ملك المتعة وكذلك البيع سبب لجنس مايقصد بالنكاح وهو ثبوت ملك المتعة وهذا القدر يكفى علاقة المجاز .

٣) قوله وليست هذه آه بدليل ان ازالة ملك الرقبة يتحقق بدون ازالة ملك المتعة فى اعتاق العبد والاخت الرضاعية والمقصود من الشيء لا ينفك عنه.

٤) قوله ولابد فى الاستعارة اه ليس من كلام المعترض بطريق الحكاية بل من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه ابتداء يعنى لابد من وصف المعنى الحقيقى الذى مشترك بين افراده وبين غيرها الذى هو المستعمل فيه فى الاستعارة ويكون الاطلاق على الغير باعتبار انه فرد من ذلك المستعمل فيه وليس المراد انه مشترك بين المعنى الحقيقى وبين المعنى المجازى ليلزم كون الوصف غير المستعمل فيه على ما هو رأى اهل البيان .

٥) قوله بنى على السراية واللزوم اى بنى معهما على انهما يلزمانه بحسب اصل البناء ووضع الشرع والا فالسراية واللزوم وصفان للاسقاط والوصف مبنى على الموصوف عارض له لانه اصل يبتنى هو عليه.

٦) قوله اما اثباتات اراد بالاثبات ما لم يكن اسقاطا محضا والا فالهبة والبيع ايضا اسقاط ملك الموهوب له والمبيع من الواهب والبائع .

٧) قوله ونحوها كالنكاح والصلح والرهن والاعارة والمضاربة الى غير ذلك.

٨) قوله كالطلاق والعتاق لعل هذا مجرد اصطلاح والا فالطلاق ايضا اثبات الولاية بها على نفسها يمنعها عن الزوج وتمليكها بالنكاح من يشاء والعتاق اثبات الولاية ايضا والعفو عن القصاص اثبات البراءة فله ان يمنع الاولياء عن اقتصاص .

٩) قوله ونحوها كالابراء وكالتدبير والاستيلاد.

١٠) قوله والمراد بالسراية اه فهذا ثابت فى الطلاق حتى اذا طلق رأسها او فرجها او نصفها او ثلثها يقع الطلاق فى الكل وكذا ثابت فى العتاق اما عندهما فلان من اعتق بعض عبده يعتق كله واما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه فان كان عتق البعض مقتصرا على ذلك البعض وثبت السعاية فيما بقى لكن هذا اعتاق الكل يدا كالمكاتب ليس للمالك عليه يد البيع والهبة وولاية الوطى فى الامة وكذلك ثابت فى العفو حتى اذا عفى بعض الاولياء يسقط القود فى حق الباقين لانه لا يتجزى .

١١) قوله بل بمعنى المشروع كيف شرع الظاهر ان المراد معنى اللفظ الموضوع بتصرف مشروع الذى هو ذلك التصرف.

١٢) قوله كيف شرع اى بالكيفية التى شرع عليها فيرد ان الاستعارة باعتبار وصف المعنى الحقيقى بشرط ان يكون بينا على ما مر وهذا غير التصرف الذى هو معنى الطلاق والعتاق وغيرهما مثلا فهذا ينافى ماسبق كما لايخفى .

١٣) قوله لان الطلاق اه قيل لو اريد بالاتصال بين الشيئين ان يكونا موضوعين بمعنى واحد هو على كيفية مخصوصة فيهما فليس المعتبر فى الاستعارة الاتصال بهذا الوجه وانما المعتبر الاتصال بالمشاركة فى وصف مشهور له اختصاص بالمعنى الحقيقى ولو اريد الاتصال على وجه ذكرته فهذا الدليل لايثبت عدم الاتصال المعتبر فى الاستعارة فوضع كل لمعنى آخر فى الشرع لاينافى المشاركة فى الوصف المذكور .

١٤) قوله اعتبرت بالمعانى اللغوية اى قيست بها يعنى ان المعانى المنقول اليها لابد ان يعين على وجه يناسب المعانى اللغوية.

ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هـــى اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لايسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل اويطلق اى الاعتاق عليها اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله اويطلق عطف على قوله فيسند .

والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لايحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبیء عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلاتشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه * فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل اعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك* فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لايقال لـم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ماسيجیء فى فصل الاقتضاء* والثانى انه مجاز فى المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لايفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولايصح اسناده حقيقة الا الى المالك وماذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل اوسماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لايصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لانسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليها نقل شرعى*

فان

---

۱) قوله ومعنى العتق لغة آه فى تاج المصادر البيهقى عتقت عليه عين بالفتح والضم اى قدمت العتق آزاد شدن العتاقة كهنه شدن العتق گوهرى شدن ونيك تراد شدن وفى المهذب العتق آزاد كرده ونيكو كار وكهنه فلم يوجد فيهما ما يدل على ان العتق بمعنى القوة وقولهم عتق الطائر مبنى على اعتبار المعنى الثانى للعتق كما ذكر وكذلك قولهم عتقت البكر ويجوز اعتبار المعنى الاول وهو زوال الرق كان الطائر اوالبكر قبل هذه الحالة كان فى قيد الرق فيها يزول ذلك القيد فالبكر قبل البلوغ كان امرها بيد الولى وبعده بيدها والطائر قبل هذه الحالة لايمنع عن ان يأخذها الناس وبعدها يمنع

۲) قوله عن وكره فى المهذب الوكر آشيانه مرغ بر درخت.

۳) قوله ومنه عتاق الطير فى المهذب عتاق الطير مرغان شكارى ثم لم يذكر المعنى اللغوى فى الطلاق اذ لانزاع فى انه فى الشرع اسقاط الحق وازالة قيد النكاح فلا حاجة الى بيان اللغة لاثبات ذلك واما الاعتاق ففى كونه اثبات القوة نزاع فذكر اللغة لاثباته فا يمسه الحاجة .

٤) قوله فان قيل آه يعنى سلمنا انه لا استعارة عندهما لان الاعتاق عندهما اثبات العتق وهو القوة فلا مناسبة واما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه فيوجد المناسبة فانه عنده ازالة الملك .

٥) قوله لكن بمعنى ان التصرف الصادر آه حاصله ان اللفظ فى الشرع موضوع لاثبات القوة والتلفظ به موضوع لازالة ملك الرقبة وهى التصرف الصادر من المالك ونظير ذلك ان قولك زيد قائم موضوع لثبوت القيام لزيد والتكلم به موضوع لعلم المتكلم بهذه المناسبة .

٦) قوله لا بمعنى ان الشارع آه قيل فكيف يستقيم قوله فيما سبق فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة.

٧) قوله لانه صدر منه سببه آه فهذا من اسناد الفعل الى سببه البعيد فكما ان الازالة سبب لاثبات القوة فكذلك موجد الازالة سبب لذلك.

٨) قوله كما فى انبت الربيع البقل التشبيه فى مجرد الاسناد المجازى من غير ملاحظة ان الاسناد الى سبب الفعل فالربيع ليس سببا للانبات بل هو زمانه كقولك نهاره صائم وهذا من المجاز فى الطرف دون الاسناد على ما نقل عن السكاكى ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى وهو القادر المختار.

٩) قوله بطريق اطلاق اسم المسبب آه لان ازالة الملك بغرض اثبات القوة المخصوصة فيصح اطلاق العلة الغائية على المعنى .

فان قيل ليس مجازا هذا[1] اشكال على قوله اويطلق عليها مجازا اى ليس الطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة لافى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ماسبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ[2] الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالاتصال[3] المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولايتعلق[4] مبحثنا ان الاعتاق ماهو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس[5] لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان[6] ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست[7] اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلاتصح[8] استعارة منه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس فان[9] الاستعارة لاتجرى الامن طرف واحد كالاسد للشجاع ❊

قوله يرد عليه قديجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على مامر فلابد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة اومجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلايوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك اورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولامساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك قوله لاللفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لامفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب يعنى لايجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك❊ ثم لقائل ان يقول لوسلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة اوبطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لايجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لاتجرى الامن طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان❊

١) قوله هذا اشكال على قوله آه قيل لايصح ان يتعلق الاشكال بقوله اويطلق عليها مجازا لانه حينئذ يكون دخلا فى السند فالخصم يقول لوكان الاعتاق بمعنى اثبات القوة يلزم ان لايصح اسناده الى المالك فنقول المدعى بعدم صحة الاستعارة لانم اللازمة لجواز ان يكون الاسناد باعتبار التجوز اما فى الاسناد او فى الطرف على ان يطلق الاعتاق على الازالة مجازا فهذا القول من جملة السند بل ينبغى ان يتعلق بقوله ولااتصال بينهما فيه وتقريره انه يوجد الاتصال بينهما فى المعنى الشرعى لان الاعتاق ليس مجازا فى الازالة بل هو منقول والمنقول الشرعى حقيقة شرعية فى المنقول اليه فيكون الازالة معنى حقيقيا شرعيا للاعتاق فوجدت المناسبة المصححة للاستعارة.

٢) قوله لاللفظ الاعتاق آه لم يكن الكلام المتقدم لابطال الاستعارة للفظ الاعتاق وتحقيق ان لفظ ما هو بل لابطال الاستعارة لمعناه وتحقيق ان المعنى ما هو فالمناسب لسوقه ان يقول لا لمعنى الاعتاق.

٣) قوله فالاتصال المجوز آه وهو مشاركتهما فى الكون لازالة الحق.

٤) قوله ولا يتعلق اى لايتوقف كلامنا ان الطلاق مستعارة لازالة الملك على ان الاعتاق هو الازالة ولايقدح فيه انه اثبات القوة.

٥) قوله ليس لابطال هذا الايراد فحاصل الايراد ان تحقيق اثبات القوة غير قادح فى استعارة الطلاق لازالة الملك وهذا الجواب لا يقدح فى ذلك ولايدل على انه قادح فيها.

٦) قوله ان ازالة الملك اقوى لان ازالة ملك الرقبة ازالة ملك المتعة ازالة القيد ليس الا الثانى ولان ملك الرقبة بعد مازال بالعتق لايعود الا قليلا كما اذا اعتق العبد الكافر يسترق بعد ما لحق بدار الحرب واما ملك النكاح فيعود بعد الطلاق بلا تجديد عقد كما فى الطلاق الرجعى وبالنكاح الجديد الى الثلث بدون التحليل ولا الى مالا نهاية له مع التحليل.

٧) قوله وليست لازمة لها بل لايتصور الاجتماع فازالة الملك لايوجد فى المنكوحة وازالة القيد لا يوجد فى المملوكة.

٨) قوله فلاتصح استعارة اى يعنى لايصح الاستعارة بمعنى استعمال المشبه به فى المشبه اذ لابد ان يكون المشبه به اقوى وههنا الامر ليس كذلك ولا الاستعارة بمعنى استعمال اللفظ فى وصف المعنى الحقيقى اللازم له كالاسد فى الشجاع لانه ازالة الملك ليست من لوازم ازالة قيد النكاح وفيه نظر لان الوصف المشترك الموجود فى ازالة القيد انما هو ازالة الحق مطلقا ولاشك انها لازمة لازالة القيد فليستعمل الطلاق فيها ليكون ارادة ازالة الملك باعتبار انها من افراده كالرجل الشجاع باعتبار فرديته له.

٩) قوله فان الاستعارة لاتجرى آه هذا دليل على ان لاتصح استعارة الطلاق لازالة الملك تقريره انه قد وقع استعارة ازالة الملك للطلاق فلا يقع استعارة الطلاق لازالة الملك لان الاستعارة لا يكون الامن جانب وفيه نظر لان نفس ازالة الملك ليس مستعارا للطلاق وانما المستعار لفظ العتاق وليس معناه ازالة الملك بل اثبات القوة وعدمه.

وكذا اجارة الحر عطف[1] على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى[2] لوكان عبدا ثبت البيع تنعقد[3] بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب[4] لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشىء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولايلزم[5] عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذاصح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بهذه * لكنه لايصح بهذا اللفظ فقوله لان[6] ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولايلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لاتصلح[7] محلا للاضافة حتى لو اضاف[8] الاجارة اليها لاتصح فكذا[9] المجاز عنها فالاجارة انماتصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم[10] اعلم ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لابطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح

قوله وكذا اجارة الحر يعنى لوقال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولوترك واحدا من القيود يفسد العقد ولوقال بعت عبدى اودارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لمكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهوبيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن اوبيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولايلزم اى لايرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا اولا يلزمنا هذا اشكالا والافعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة يريد ان ماذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولايصح فى غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة اوبينونة لاتحتمل الملك بالنكاح الابعد التحليل ولاالبيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ماهو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هوفى احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى العتاق اقوى وكذا

بل

١) قوله عطف على قوله فيقع اه ويحتمل العطف على قوله وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع .

٢) قوله حتى لوكان عبدا اه لان المحل قابل للبيع ولا صارف عن الحقيقة فثبت البيع كما اذا نكح الامة بلفظ البيع اوالهبة يثبت ملك الرقبة دون النكاح وفيه كلام وهو ان الرجلين اذا تواضعا فى البيع بان قالا نتكلم بلفظ البيع ولايريد البيع ثم اتفقا بعد العقد على بنائه على المواضعة يفسد العقد ولا يملك بالقبض وسيأتى ذلك فى العوارض المكتسبة فان تواضعا على انا نتكلم بلفظ البيع ونريد ثم اتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالظاهر انه يفسد البيع وينعقد الاجارة كما فى الحر بوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة ليكون التصرف مصونا على الالغاء .

٣) قوله تنعقد بلفظ البيع دون العكس قيل هذا مبنى على ان المتصرف يتضمن دونه لافوقه والبيع ويثبت ملك الرقبة والمنفعة فوق الاجارة دون العكس.

٤) قوله سبب لملك المنفعة اى سبب محض وليس مشروعا لغرض ملك المنفعة فيثبت المدعى بجزئه.

٥) قوله ولايلزم آه اى لايرد بطريق الاعتراض والاشكال واستعمال اللزوم بهذا المعنى كثير كقول ابن الحاجب ولايلزمه باب حاتم يعنى لايرد الاعتراض على قوله الاجارة ينعقد بلفظ البيع بان الاجارة لاينعقد بلفظ البيع اذا اضيف البيع الى المنافع اذليس المراد انه يطرد ذلك وان وجد مانع عن الانعقاد بل قيد ذلك بعدم المانع وفى صورة الاضافة الى المنافع يوجد مانع كما ذكره المصنف.

٦) قوله لان ذلك ليس لفساده فان قلت كون عدم الصحة لالفساد المجاز بل بعدم صلاحة المحل كيف يدفع الاعتراض بقوله اذا صح استعارة لبيع للاجارة اه قلنا هذا فى الحقيقة معناه لواريد بعدم صحة الاجارة المذكورة فى الثانى عدم نفس العقد كما هوالمطلوب فلا نم الملازمة لان صحة استعارة البيع للاجارة انما يوجب صحة المجاز فى قوله بعت منافع هذه الدار اه على ان بعت بمعنى آجرت وهى لايوجب صحة العقد لجواز مانع آخر ولواريد عدم صحة المجاز فلا نم بطلان اللازم فان المجاز قد صح ولكن الاجارة انما لاينعقد بعدم صلاحية المحل.

٧) قوله لاتصلح محلا للاضافة فالنكرة فى موضع النفى يفيد العموم فان المعنى ان المنفعة المعدومة لا يصح ان يقع محلا لشئ من الاضافة اصلا فيرد انه يصح النكاح بخدمة الزوج العبد فقد اضيف عقد النكاح الى خدمة الزوج وهى منفعة معدومة .

٨) قوله لو اضاف الاجارة اليها لاتصح لان الاجارة انما يضاف الى عين يستوفى منفعتها فلو اضيف الى المنافع يلزم ان يكون لها منفعة ولايقوم العرض بالعرض .

٩) قوله فكذا المجاز عنها يريد ان قوله بعت منافع هذه الدار بمنزلة قوله آجرت منافع هذه الدار فكما لايصح الثانى لا يصح الاول قيل انهم قد عرفوا الاجارة بانها بيع نفع معلوم بعوض كذا ديناً اوعيناً فليس البيع مجازا عنها بل بيع النفع عبارة عنها حقيقة فقوله بعت منافع هذه الدار بمنزلة قوله آجرت منافع هذه الدار فكما يصح الثانى يصح الاول .

١٠) قوله ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة اه قوله فى الامثلة اما متعلق بالحق وهى هو الاسم والخبر ان جميع ذلك آه واما خبر والاسم قوله الحق ان جميع اه بتأويل هذا القول.

بل[1] اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في[2] اللازم وهو[3] الاستعارة ثم انما لايثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري[4] الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح[5] واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع[6] الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان[7] النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا[8] لاشتراط المشابهة في اخص الصفات .

الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة لنهبة كذا نقل عن المصنف * وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره فعلى هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة اوارثا يعتق وعلى ماذكره المصنف لايعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطىء وهو لايختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب مايحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعا فتثبت فيه احكام النكاح لااحكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايتهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولايشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا * واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها

١) قوله بل اطلاق اللفظ اه متعلق بقوله لان الهبة ليست سببا آه اي اطلاق الهبة على النكاح ونحو ذلك اطلاق اللفظ على مباين معناه والمراد بالمباين مالم يتصل بالشيء اتصال الجزئية او الصفة او السببية .

٢) قوله في اللازم فاللازم المشترك بين الهبة او البيع وبين النكاح مطلق الملك وملك المتعة فهو موجود في كل منهما وبين العتاق والطلاق مطلق ازالة الملك او ازالة ملك الرقبة وبين البيع والاجارة مطلق الملك او ملك المنفعة .

٣) قوله وهو الاستعارة هذا يخالف ما سبق ان الاستعارة اطلاق اللفظ على الخارج عن معناه الذي هو صفته كاطلاق الاسد على الشجاع .

٤) قوله لاتجري الا من طرف واحد يعني انما باعتبار الوصف الواحد لايكون الا من جانب واحد لان المستعار منه لابد ان يكون اقوى في الوصف المشترك فوصف الاقوائية لايتصور الا في الجانب الواحد واما باعتبار الوصفين فيكون من الجانبين كاستعارة رستم لحاتم في الشوكة واستعارة حاتم لرستم في الجود والكرم .

٥) قوله فصحيح لان المراد بالملك هو مطلق الملك لايكون بغير البيع فالبيع سبب لملك يحصل به وهو مقيد وسبب المقيد سبب للمطلق .

٦) قوله فان ابداع الاستعارة اريد بالابداع معناه اللغوي وهو الاحداث في تاج المصادر البيهقي الابداع نو آوردن لا ممثال مرفى المشهور وهو الايجاد لا عن مثل ولا الاصطلاحي وهو الايجاد لاعن مادة لاو مدة ولا مثال لان كل استعارة لابد ان يكون فرد من نوع علاقته مسموعا فهذا الفرد مثال له فلا يتصور الايجاد لاعن مثل ثم هذا الدليل انما يقتضي عدم اشتراط السماع في افراد الاستعارات لا في افراد سائر اقسام المجاز .

٧) قوله فان النخلة تطلق اه يعني ان المشاركة في طول القامة فرد من نوع علاقة الاستعارة لايتجاوز استعارة النخلة الى غير هذا الفرد فلا يطلق النخلة على شيء باعتبار المشاركة في غير الطول ولا باعتبار العلاقة غير المشابهة فهذا يدل على اشتراط السماع في الافراد على الانسان الطويل قيل بل على الانسان المعتدل القامة .

٨) قوله قلنا لاشتراط المشابهة اه يعني ليس عدم الاطلاق على غير الانسان الطويل بسبب اشتراط السماع في الافراد بل بسبب اشتراط المشابهة في اخص الصفات فغير الانسان الطويل لايشابه النخلة في اخص صفاتها وفيه نظر لان غير الانسان الطويل مشابها في طول القامة من سائر الاشجار .

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حكم التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للاكبر سنامنه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعندهما اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا ان الخلفية فى حق التكلم اوفى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فيجب ان لايكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم

قوله مسئلة لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر

١) قوله المجاز خلف آه كل من الحقيقة والمجاز يطلق على كل من اللفظ والمعنى لكن حقيقة ومجازا فى اللفظ حقيقة وفى المعنى مجاز فيحتمل المعنيين احدهما ان اللفظ المجازى فى افادة معنى خلف عن الحقيقة اى اللفظ الموضوع لذلك المعنى وهذا احق والثانى ان المعنى المجازى فى الارادة عن لفظ خلف عن المعنى الحقيقى الذى وضع له ذلك اللفظ وهذا ايضا حق فلا يبعد ان يقصد بقوله فى حق التكلم الى الاول وبقوله فى حق الحكم الى الثانى فعند ابى حنيفة رح لفظ هذا ابنى فى افادة العتق خلف عن هذا حر ممن صح منه الاصل وهو المالك او وكيله صح منه الخلف ومن لايصح منه الاصل وهو غير المالك ومن غيره امره بيده لايصح منه الخلف وعندهما معنى الحرية فى هذا ابنى خلف عن البنوة فمن امكن فيه البنوة وهو الاصغر سنا ثبت فيه العتق ومن لايمكن وهو الاكبر سناً لايثبت عتقه.

٢) قوله عن التكلم به المجرور يعود الى هذا ابنى.

٣) قوله ومن شرط الخلف آه فالمسح خلف عن غسل الرجل يجب اذا امكن الغسل لكن لايجب لعارض الحرج واما اذا امتنع كما اذا قطع الرجل فلا يثبت المسح ثم فى ذلك نظر لانه يقتضى انه لاينعقد النكاح بلفظ البيع والهبة فى الحرة عندهما لامتناع الاصل وهو ثبوت ملك الرقبة فى الحرة وكذا ينبغى ان لاينعقد اجارة الحر بلفظ البيع عندهما لذلك.

٤) قوله لاعندهما لامتناع الاصل قيل فاذا قال المعروف النسب من عبيده من الغير هذا ابنى ينبغى ان لا يعتق لامتناع بنوته منه شرعا فان النسب لايكون شرعا من الشخصين والجواب ان الامتناع للغير وهو ثبوت النسب من الغير لاينافى الامكان فى حد ذاته ومثل ذلك الجواب عن الاعتراض السابق لكن يشكل الامر بهذا ابنى للاكبر سناً فمع قطع النظر عن كبر السن يمكن البنوة من المقر.

٥) قوله فسروه اى فسروا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى من ان المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم.

٦) قوله صحيح فى المعنى اى باعتبار المعنى يعنى ان معناه صحيح فى الواقع حق وليس بباطل.

٧) قوله مفيد للغرض والغرض بيان الخلاف بينه وبينهما فبالوجه الاول تبين الخلاف فان الخلف عندهما المعنى المجازى والاصل المعنى الحقيقى وعلى الوجه الاول الخلف عنده اللفظ المجاز والاصل اللفظ الحقيقة والفرق بين قولين ظاهر واما على الوجه الثانى فلا يفيد معنى محصلا فهو دائر بين الاحتمالين احدهما ارادة المعنى المجازى عن ارادة المعنى الحقيقى فهذا عين قولهما فلا خلاف والثانى ان لفظ هذا ابنى خلف عن نفسه وهذا باطل اذ لابد من الاثنينية والتعدد ولاتعدد فى الواحد

٨) قوله لفظا وحكما لعل ذكر الثانى استطرادى والا فالنظر فى خلافه لفظ عن لفظ انما هو الى صحة لفظ الاصل دون حكمه.

٩) قوله فيجب ان لايكون الخلاف اه فيه نظر لان عدم ذكر الخلاف فى الاصل والخلف لايقتضى انعدام ذلك على ان الخلاف فى وجه الخلفية يؤدى الى الخلاف فى الخلف والاصل كما يقول المجاز خلف عن الحقيقة من حيث اللفظ اومن حيث المعنى يعنى ان لفظ الاول خلف عن لفظ الثانى اومعنى الاول خلف عن معنى الثانى.

وجه

اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لافى جهة الخلفية والامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية *

قوله فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذاك فى حكمه اوفى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر *

---

١) قوله اى حكمه المجازى اه هذا يدل على ان الخلف والاصل عندهما الحكمان وقوله بعد ذلك وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه يدل على انهما عنده اللفظان باعتبار الجهتين فيلزم قول المصنف رحمه الله تعالى بالخلاف من الخلف والاصل وقد كان انكره هذا خلف .

٢) قوله فالخلاف يكون اه يعنى ان الخلاف حتى كان الاصل عنده وهذا حر يكون فى مجموع الاصل والخلف فالمجموع عندهما هو هذا ابنى باعتبار الحكمين وعنده مجموع هذا ابنى وهذا حر واما الخلف فهو انما هو هذا ابنى بالاتفاق والاختلاف انما هو فى الاصل وايضا فى جهة الخلفية فهذا ابنى خلف باعتبار الحكم عندهما وباعتبار اللفظ عنده .

٣) قوله فاذا وجد تعذر العمل بحقيقة هذا من كلام فخر الاسلام ولم يذكر المصنف جزاء الشرط وفى بعض النسخ وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه على ما فهم المصنف الضمير فى الحقيقة يرجع الى الاصل وكذا الضمير فى قوله ولحكمه فالاصل الذى تعذر العمل بحقيقته انما هو هذا ابنى للاكبر منه سنا لا هذا حر وايضا الاصل المستعار بحكمه انما هو هذا ابنى لا هذا حر ونحن نقول ان الضمائر كلها يرجع الى الخلف اوالمجاز فهو هذا ابنى فحينئذ لا دلالة فى كلام فخر الاسلام على ان الاصل هو هذا ابنى .

٤) قوله فصحة الاصل آه هذا من كلام المصنف يعنى ان الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه وقيل الاصل ههنا بوضعين الاول الصحة من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب والثانى تعذر العمل بحقيقته وشيء منهما لا يوجد فى هذا حر بل هما يوجدان فى هذا ابنى فهذا مبنى على امرين احدهما ان المراد بقوله من حيث آه ان لا يكون صحيحا مطلقا والثانى الضمير فى قوله بحقيقته يرجع الى اصل وكل منهما فى حيز المنع .

٥) قوله فانه صحيح مطلقا اى باعتبار اللفظ فكونه مبتدأ اوخبرا موضوعا للايجاب وباعتبار المعنى والحكم وهو ثبوت العتق ٦) قوله مراد به البنوة فان قلت كيف يفهم هذا القيد من كلام فخر الاسلام وهذا ابنى فى الحالتين يصح ان يقال انه صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر ويتعذر العمل بحقيقته قلنا هذا مبنى على ما فهم المصنف رحمه الله تعالى من كلامه ان معنى قوله من حيث آه لانه لا يصح باعتبار المعنى المراد .

لهما ان فی المجاز ینتقل الذهن من الموضوع له الی لازمه فالثانی ای اللازم موقوف علی الاول ای الموضوع له فیکون[2] اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو[3] المراد بالخلفیة فی حق الحکم فلابد من امکانه ای امکان الاول وهو المعنی الموضوع له لتوقف المعنی المجازی علیه وایضاً بناء[4] علی الاصل المتفق علیه ان من شرط صحة الخلف امکان الاصل کما فی مسئلة مس السماء[5] فان[6] امکان الاصل فیهما شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان یحلف[7] بقوله والله لامس السماء تجب الکفارة لان الکفارة خلف عن البر ففی کل موضع یمکن البر ینعقد الیمین وتجب الکفارة وفی کل موضع لایمکن البر لاینعقد الیمین ولا تجب الکفارة ففی مسئلة مس السماء البر وهو المس ممکن فی حق البشر کما کان[8] للنبی علیه السلام وان حلف لاشربن الماء الذی فی هذا الکوز ولاماء فیه لاتجب الکفارة لان الاصل وهو البر غیر ممکن فالمستشهد هاتان المسئلتان

قوله لهما المشهور فی استدلالهما ان الحکم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفیة فی المقصود اولی وفی استدلاله ان الحقیقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفیة فی التکلم الذی هو استخراج اللفظ من العدم الی الوجود اولی وذکر المصنف فی استدلالهما مایلایم کلام اهل العربیة من ان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم فلابد من امکان الملزوم لیتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه یتوقف علی فهمه لاعلی ارادته والفهم انما یتوقف علی صحة اللفظ وکونه بحیث یدل علی المعنی لاعلی امکان معناه وصحته فی نفسه ثم لایخفی ان المجاز الذی لایمکن معناه الحقیقی فی کلام البلغاء اکثر من ان یحصی بل فی کلام الله تعالی ایضا قوله لان الاصل وهو البر غیر ممکن فان قیل هذا ظاهر فیما اذا لم یکن فی الکوز ماء واما اذا کان فیه ماء فاریق فاعادة الماء فی الکوز ممکن فینبغی ان تبقی الیمین منعقدة کما اذا حلف لیقتلن فلانا وهو میت وقت الحلف لامکان اعادة حیوته وکما اذا حلف لیقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء الیمین فی الکوز انعقدت علی الممکن فی الظاهر وعند الاراقة مابقی ذلک الممکن ممکنا فلاتبقی الیمین علی خلاف ماانعقدت اما فی مسئلة قتل المیت وقلب الحجر فالیمین قد انعقدت ابتداً علی القدرة فی الجملة لاعلی الامکان فی الظاهر ولم ینعقد الیمین علی ماء یخلقه الله تعالی فی الکوز کما انعقدت علی حیوة یحدثها الله فی الشخص بعد ماحلف مع العلم بموته لانه علی تقدیر الخلق لایکون الماء الذی فی الکوز وقت الیمین ولایقدر لاشربن الماء الذی فی الکوز ان خلقه الله فیه کما یقدر لاقتلن الشخص ان احیاه الله لان الماء الذی فی الکوز اشارة الی موجود لکونه مشار الیه وتقدیر الشرط یقتضی عدمه فیلزم اتصاف الشیء بالوجود والعدم وهو محال

والفرق

۱) قوله لهما ان فی المجاز آہ هذا استدلال علی اشتراط امکان الاصل وهو المعنی الحقیقی عندهما واما الاستدلال علی اعتبار الاصالة والخلافة فی الحکم عندهما فما ذکر فی التلویح وهو ان الحکم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفیة فی المقصود اولی واما الاستدلال علی اعتبارهما فی التکلم عنده فهو ان الحقیقة والمجاز من اقسام اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفیة فی التکلم الذی هو استخراج اللفظ من العدم الی الوجود اولی.

۲) قوله فیکون اللازم خلفا وفرعا خلف الشیء ما یقوم مقامه وفرع الشیء ما یکون مبتنیا علیه والظاهر ان العطف لایکون بقصد التفسیر کما هو الاصل ویجوز ان یکون بقصد التفسیر قیل لو کان انتقال الذهن من شیء الی آخر وکون الشیء موقوفا علی ذلک الشیء موجبا لکون الآخر خلفا عن الاول یلزم ان یکون المعنی الکنوی کما فی طویل النجاد خلفا عن الموضوع له هف.

۳) قوله وهذا هو المراد الخ ای المراد بالخلفیة فی حق الحکم ان یکون اللازم الذی هو المعنی المجازی خلفا عن الموضوع له او المعنی ان المراد بالخلفیة التوقف والفرعیة.

٤) قوله وایضا بناء علی الاصل المتفق علیه الخ عطف بالمعنی علی قوله یتوقف المعنی المجازی ای وایضا لبناء الامر علی الاصل ثم فیه نظر لان الکفارة خلف عن البر والصدق فی الیمین وهو الاصل واشتراط امکان البر فی وجوب الکفارة لیس متفقا علیه حیث خالف فیه ابو یوسف قال المصنف رحمه الله تعالی فی المختصر وتصور البر شرط صحة الحلف خلافا لابی یوسف رحمه الله تعالی علیه.

٥) قوله کما فی مسئلة مس السماء ای کامکان فی هذه المسئلة وهو امکان مس السماء فانه امکان کان العادة علی خلافه کانه قال لابد من امکانه وان کان علی خلاف العادة.

٦) قوله فان امکان الاصل آہ الاصل ههنا مس السماء والخلف ان تجب الکفارة فی الحلف بالله وان یقع الجزاء فی الحلف التعلیقی بعد مایحنث وصحة الحلف ترتبهما علی الحنث وکذا صحة الیمین ترتبهما علیه وقوله لصحة الحلف یجوز ان یکون بالحاء المهملة وکسر اللام.

۷) قوله ان یحلف بقوله والله او بقوله ان لم امس السماء فعبدی حر فیعتق الآن للعجز عن المس عادة.

۸) قوله کما کان للنبی صلی الله علیه وسلم قال الشارح الاسفرائنی للقصیدة البردة عصام الملة والدین ابراهیم عروج آنحضرت بجانب سماوات مختلف فیه است که آیا ترقی جسمانی بوده چنانچه منقول است که معراج در موضع صخره در مسجد اقصی از آسمان فرود گذاشتند یکجانب او از یاقوت سرخ ودیگر جانب از زمرد سبز ویک پایه از نقره ویک پایه از طلا مرصع بدر ویواقیت وآن معراج ملک الموت است که ازانجا بقبض ارواح فرود می آید وبراق آنحضرت را صلی الله علیه وسلم بآن معراج بالا بردیا ترقی روحانی بعد از ترقی جسمانی آیا حضرت مبدء حقیقی را دیده یانه وبعد از دیدن آیا بچشم سر دیده یا بچشم سر ومنکر آن کافر نکردد.

والفرق الذی بینهما وانما لم نذکر فی المتن مسئلة الکوز لان المعتاد فی کتبنا ذکرهما معا فکل منهما ینبیء عن الآخر قلنا موقوف علی فهم الاول لاعلی ارادته اذ لاجمع بینهما ای بین الحقیقة والمجاز والمراد المعنی الحقیقی والمجازی فیهما ای فی الارادة فاذا لم یتوقف علی ارادة الاول لا یجب امکان الاول وحیث توقف علی فهم الاول وفهم الاول مبنی علی صحة اللفظ من حیث العربیة یکفی صحة اللفظ من حیث العربیة فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حین ملکه فان هذا المعنی لازم للبنوة فیجعل اقرارا فیعتق قضاء من غیر نیة لانه متعین ولایعتق بقوله یا ابنی لانه استحضار المنادی بصورة الاسم بلا قصد المعنی فلایجری الاستعارة لتصحیح المعنی

قوله فاذا فهم الاول ای کون المشار الیه ابناله وامتنع ارادته للقرینة المانعة عن ذلک وهی کونه معروف النسب اواکبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه ای لازم کونه ابناله وهو العتق من حین الملک علی انه استعارة حیث اطلق الابن علی من لیس بابن لاشتراکهما فی لازم مشهور وهو العتق من حین الملک وهو فی الابن اقوی واشهر وذهب بعضهم الی انه من اطلاق المسبب علی السبب لان البنوة من اسباب العتق وهی ههنا متأخرة عن الملک لان الملک کان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة فیعتق والحکم فی علة ذات وصفین یضاف الی آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالی عدل عن ذلک لان العتق ههنا لاسیما فی الاکبر سنا لم یثبت بالبنوة فلایکون مسببا عنها والسبب انما یطلق علی مسببه کمامر قوله فیجعله اقرارا جواب لسؤال مقدر تقدیره انه لاوجه لتصحیح هذا الکلام فی هذا المعنی لانه ان جعل مجازا لانشاء الحریة فالمعنی المذکور وهوعتق علی من حین ملکته اقرار لا انشاء ولهذا یبطل بالکره والهزل ولایقبل التعلیق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو کذب محض بیقین لان عتقه بالبنوة امر مستحیل ولم یوجد من جهة السید اعتاق والاقرار یبطل اذا اتصل به دلیل الکذب فکیف اذا کان کذبا بیقین فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحیل انما هو البنوة لا الحریة من حین الملک حتی لو قال عتق علی من حین ملکته کان صحیحا فان قیل الاعتاق لم یوجد فکیف یصح هذا الاقرار فالجواب انه ان کان صادقا بان سبق عنه اعتاق فقد عتق العبد قضاء ودیانة وان کان کاذبا یعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولایعتق دیانة فالعتق قضاء لازم علی کل تقدیر فان قیل یحتمل ان یکون مجازا عن الشفقة ونحوها فلابد من النیة کما اذا قال هذا اخی یحتمل الاخوة فی الدین والاتحاد فی القبیلة والاخوة فی النسب فلایعتق مالم یبین انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعید غیر ناش عن دلیل لان السابق الی الفهم عند تعذر المعنی الحقیقی هو العتق لاغیر فیکون مجازا متعینا فلایحتاج الی النیة بخلاف هذا اخی وفیه نظر فان قیل فیجب ثبوت الحرمة فیما اذا قال لزوجته وهی اصغر منه سنا هذه ابنتی قلنا لم یعتبر لانه اقرار علی الغیر لان حکم النسب لیس ازالة الملک بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلیة من الاصل وذلک حقها فلا یصدق فی ابطال حق الغیر بخلاف هذا ابنی فانه اقرار علی نفسه لان من حکم البنوة بطلان الملک بعد ثبوته فانه یملک ابنه بالشراء ثم یبطل ذلک بالعتق فان قیل اذا قال لعبده یا ابنی یجب ان یعتق لتعذر العمل بالحقیقة وتعین المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادی وطلب اقباله بصورة الاسم من غیر قصد الی معناه فلایفتقر الی تصحیح الکلام باثبات موجبه الحقیقی اوالمجازی بخلاف الخبر فانه لتحقیق المخبربه فلابد من تصحیحه بما امکن فان قیل فینبغی ان لایعتق بمثل یاحر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فیقوم عینه مقام معناه حتی لوقصد التسبیح فجری علی لسانه عبدی حر یعتق

---

١) قوله والفرق الذی بینهما ای بین عدم ثبوت خلف الکفارة بعدم امکان اصل البر فی الثانیة وثبوته لثبوت امکان الاصل فی الاولی فهذا الفرق یدل علی اشتراط امکان الاصل فی ثبوت الخلف.

٢) قوله لاعلی ارادته یعنی لوفرض ان فهم الثانی اوارادته موقوف علی ارادة الاول یلزم امکان الاصل ولان اللفظ اذا صدر لارادة تصرف شرعی ولم یکن ذلک التصرف تکون لغوا.

٣) قوله بین الحقیقة والمجاز لو رجع الضمیر الی الموضوع له ولازمه الذی هو معنی مجازی کما یقتضیه السوق لما احتیج الی التفسیر بقوله والمراد المعنی الحقیقی والمجازی.

٤) قوله فاذا فهم الاول آه یعنی اذا فهم الاول علی مقتضی الوضع وامتنع ارادته للقرینة الصارفة من الحقیقة علم ان المراد شیء من لوازمه ثم بعد ملاحظة القرینة المعینة یعلم ان المراد مؤید اللازم الحقیقی.

٥) قوله وهو عتقه من حین قیل معنی هذا ابنی انما هو الاقرار بالبنوة وله لوازم غیر العتق کالمحبة وحرمة المصاهرة وثبوت الارث فلم لایجوز ان یکون المراد واحدا من ذلک واجیب بان ثبوت العتق بطریق الانشاء شیء من هذه الامور لایثبت بطریق الانشاء یرد علیه اذا کان العتق بطریق الانشاء فینبغی ان یثبت فی زمان التکلم بکلام هذا ابنی لاقبله فلامعنی بقوله من حین ملکه وایضا ینافی قوله فیجعل اقرارا.

٦) قوله من حین ملکه لان البنوة لایتأخر من زمان الملک فکذا لازمه فینبغی ان یثبت بعد الملک قبل التکلم بهذا ابنی الارث وان ینعقد هبته ونکاحه قوله فیجعل اقرارا ای بالعتق کقوله عتق علی من زمان ملکته فیعتق مؤاخذة له باقراره.

٧) قوله لانه متعین فیکون کالحقیقة فکما ان المعنی الحقیقی یثبت بدون النیة لتعینه فکذا هذا المعنی المجازی فی التعین بحیث لایعارضه المعنی الآخر نظرا فکثیرا ما یقال هذا ابنی ویراد انه اخته کالابن اومثله بالمحافظة عن الجوع والعطش والحر والبرد وبالتعلیم فان قیل ان هذا ابنی لا یوجب العتق فلابد من النیة کما اذا قال هذا اخی یحتمل الاخوة فی الدین والاتحاد فی القبیلة والاخوة فی النسب فلا یعتق مالم یبین انه اراد الاخوة من جهة النسب کذا فی التلویح فالفرق بینه وبین هذا ابنی قلنا ان الابن اقرب جمیع الاقرباء ولذلک قدم فی العصوبة علی الاب وهو مقدم علی الاخ فیکون البنوة اشد تأثیرا فیما یثبت بالقرابة.

٨) قوله بصورة الاسم الصورة یقابل المعنی فالظاهر یسمی صورة والباطن یسمی معنی فالمراد بصورة الاسم لفظ الاسم او بمعنی الهیئة والوصف ای استحضار المنادی بوصف انه مسمی بالاسم.

فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا مولای لانه موضوع له فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لايكون هذا ابنى استعارة.

قوله فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل ماليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ماوضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا فى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فمبنى على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا فى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعارله لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لاتجرى فى الاعلام لان العلم لايدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لايجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لايدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ماصرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا
قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لايوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم، واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند.

اعلم

١) قوله فيستعار اولا الهيكل المخصوص فى المهذب الهيكل جزر بزرك واسب بزرك وبتخانه ولكن المراد الجثة كما هو المتعارف فيرد ان المفسر انما هو الاستعارة المعنى المقابل للعين كما يدل عليه قوله ولاجل ان الاستعارة آه فينبغى ان يقال فيستعار اولا المعنى الاسدية للرجل الشجاع.
٢) قوله لاتجرى فى الاستعارة آه هذا يدل على ان اسماء الاجناس كلها يجرى فيها الاستعارة اذ لابد فيها من المشترك بين الافراد فهذا المشترك معنى قائم بالافراد ويستعار للمشبه ثم يستعار اللفظ له بتوسطه.
٣) قوله يدل على المعنى ان ارادة المعنى الزائد على المسمى اذ لو كان نفس المسمى فيكون مخصوصا متعينا كما يقتضيه العلمية فحينئذ لا يتحقق الاستعارة اذ لابد من المستعار منه الذى استعير منه المعنى واللفظ جميعا ولا يتصور ذلك لان المعنى مستعار من موصوفه وهو غير المسمى واللفظ مستعار من المسمى واما اسم الجنس فكما ان نفس المفهوم المشترك موضوع له اللفظ فكذلك افراد ذلك المفهوم على ماقالوا فكل من المعنى واللفظ مستعار من الافراد فيتحقق الاستعارة ونحوه كارسطو فى الحكمة وابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الفقاهة والتقوى وابى يزيد فى المعرفة والكرامة.
٤) قوله لانه موضوع له فيقوم مقام العتق كذا فى التلويح يعنى لفظ الحر موضوع لان يوقع العتق فيقوم مقام وقوع العتق.
٥) قوله ليس باستعارة لانها عندهم ذكر المشبه به وارادة المشبه فزيد اسد لو كان استعارة كان المعنى زيد زيد ولا فائدة به.
٦) قوله لانه دعوى امر آه يعنى ان الاستعارة وان كانت دعوى امر مستحيل لكنها ليست دعوى امر مستحيل قصدا فدعوى الامر المستحيل قصداً ان يكون المقصود فى الكلام عين المستحيل فزيد اسد المستحيل هناك الاسدية وهى عين المقصود لانه خبر والمقصود فى الكلام الخبر بدليل ان التصديق والتكذيب انما هو باعتبار الخبر فهذا دليل على قوله ليس باستعارة وقوله لان التصديق والتكذيب آه دليل على قوله قصدا.
٧) قوله بواسطة اى القرينة الصارفة عن الحقيقة الدالة على ارادة المجاز وهو يرمى.
٨) قوله فعلى هذا لايكون آه اما المقصود نفى الاستعارة المصطلحة لاهل البيان فقط فهذا كلام لايضر لمن قال بكونه استعارة اذ غاية الامر عدم توافق الاصطلاحين وهذا ليس ضروريا واما المقصود اثبات التشبيه وجعل هذا ابنى بمنزلة هذا مثل ابنى الذى لا يوجب العتق بالاتفاق كما ذكر فى التلويح فيقول هذا امر لازم لامر دل فكل استعارة فهو تشبيه بلاشك غير ان الفرق بين الاستعارة والتشبيه المصطلح وجود المبالغة فى التشبيه فى الاول وعدمه فى الثانى فى الاستعارة لامدخل له فى المقصود.

اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى[1] الحقيقة فى الشىء لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لاتجرى[2] فى خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناءعلى الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لايكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لايعتق فعلم من هذا انهم لايجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا[3] فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة[4] اصلية لانه يلزم[5] حينئذ قلب الحقايق لافى الاستعارة فى المشتقات وتسمى[6] استعارة تبعية نحو نطقت الحال اوالحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق[7] ولايلزم[8] هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذى ذكران زيدا اسد ليس استعارة بناءعلى[9] ان الاستعارة لاتقع فى خبر المبتدأ انما هومخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم[10] قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى اسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان[11] معناه مولودمنى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة فى اسماء الاجناس استعارة[12] اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيهما بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا[13] *

قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشىء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغيرمتعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولايخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امران متدافعان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عين الآخر *

١) قوله ادعاء معنى الحقيقة اى معنى لفظ المشبه به من حيث انه حقيقة فيه اى ادعاء المعنى الحقيقى للفظ المشبه به. ٢) قوله لايجرى فى خبر المبتدأ اذ لابد من ملاحظة المبتدأ وهو المشبه معنى وان كان قد يحذف لفظا وهو معنى ثابت دائما فهذا عين مذهبهما فيه نظر لان اصلهما فى اشتراط امكان معنى الحقيقى اشتراط البر فى صحة الحلف ووجوب الكفارة على ان البر اصل والكفارة خلف كالمعنى الحقيقى والمجازى والمعتبر فى صحة الحلف انما هو امكان البر عقلا وان كان مخالفا للعادة كقوله والله ليقلبن هذا الحجر ذهبا فكذا المعتبر فى المجازى الامكان العقلى فمذهبهما اشتراط الامكان العقلى والمعتبر عند اهل البيان ان لايكون استحالة عادية فالمشروط عندهم الامكان العادى وهو ما لايخالف العادة لا الامكان العقلى بدليل انهم قالوا بانتفاء الشرط فى زيد الاسد مع وجود الامكان العقلى كما فى قلب الحجر ذهبا والامكان العادى اخص مطلقا من الامكان العقلى فكيف يصح الحكم بالعينية بل يقال المشروط عندهم ما هو الاعم من الامكان وهو عدم ادعاء المستحيل العادى قصدا فيجوز ان يكون مع الاستعارة ادعاء المستحيل العقلى لاقصدا فى هذه الصورة وجد الشرط ولم يوجد الامكان لوجود الاستحالة. ٣) قوله قلنا هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس اى الحكم بالتشبيه بدون النسبة اليه فيما اذا كان الاستعارة فى اسم الجنس بان يكون المستعار اسم الجنس اذ لو لم يحكم بالتشبيه ويحمل عين الخبر على المبتدأ يلزم قلب الحقائق هف.

٤) قوله وتسمى استعارة اصلية لان استعارة اللفظ ههنا ليست بتبعية استعارة لفظ آخر وان كانت بتبعية استعارة المعنى كما مر. —

٥) قوله لانه لايلزم اه قيل هذا انما يلزم اذا كان الاسد فى زيد اسد والابن فى هذا ابنى فى المعنى الحقيقى وليس الامر كذلك بل الاسد بمعنى الشجاع والابن بمعنى الحبيب اوالمربى الى غير ذلك لعلاقة اللزوم فحينئذ لا يلزم قلب الحقائق.

٦) قوله وتسمى استعارة تبعية قال العلامة فى شرح التلخيص وانما كانت تبعية لان الاستعارة الثانية دون التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه ولكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه وانما يصلح للموصوفية الحقائق اى الامور المتقررة معانى الافعال والصفات المشتقة لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات والحاصل ان الاستعارة فى الصفات المشتقات بتبعية الاستعارة فى المصادر لا باصالة لانعدام ما يبتنى عليه الاستعارة وهو التشبيه المشتقات بخلاف المصادر.

٧) قوله بالاتفاق اى باتفاق من علماء البيان وعلماء الاصول.

٨) قوله ولا يلزم ههنا قلب الحقائق اه قيل لو اريد انه لايلزم ذلك فى ظاهر اللفظ فذلك باطل فان ظاهر اللفظ يدل على انقلاب العرض وهو الحال بالجوهر الذى قام به النطق ولو اريد انه لايلزم ذلك بعد اعتبار التأويل والمجاز فزيد اسد ومثله مما يكون الاستعارة فى اسم الجنس ايضا كذلك فبعد اعتبار المجاز وارادة الشجاع من الاسد لا يلزم انقلاب ذكر الحقايق.

٩) قوله بناء على الاستعارة آه الظاهر ان قوله هذا الذى ذكراه تفسير بقوله هذا فى الاستعارة الخ فينبغى ان يفسر الاشارة بما ذكر فى المتن والتعليل بقوله بناء على ان الاستعارة الخ غير مذكور فى المتن الا ان يقال انه فى حكم المذكور لان قوله دعوى امر مستحيل قصدا يدل على ان الاستعارة لايجوز فيما يكون دعوى امر مستحيل قصدا والاستعارة فى خبر المبتداء يكون فيه تلك الدعوى. ١٠) قوله تستلزم قلب الحقائق الضمير يرجع الى الاستعارة فى خبر المبتدأ قيل اذا قلنا زيد اسد فبعد الاستعارة معناه رجل شجاع فليس هناك قلب الحقائق. ١١) قوله لان معناه مولود قيل لو اعتبر مثل ذلك المعنى فلا يوجد اسم الجنس اصلا فان الاسد مثلا معناه المفترس والانسان معناه الناطق الى غير ذلك فليس شىء من الادلة صفة يدل على ثبوتها له اسم مشتق. قوله وايضا التأويل بالمولود انما ينفع اذا وجد من الولادة والحرمة مشاركة فا هو من الاخص صفة الولادة ليصح استعارة الولادة لها ثم استعارة المولود للحر تبعا كما استعير اولا النطق للدلالة بسبب المشاركة فى معنى الكشف عن المخفى ثم استعير الناطق للدال ثانيا تبعا ولم يتعرض لذلك. ١٢) قوله استعارة اصلية لانها واقعة على ما هو الاصل فى باب الاستعارة وهو ان يكون مبتنية على تشبيه المستعار له بالمستعار منه ولانها واقعة فى اصل اللفظ لا فى التبع واما الاستعارة التبعية فهى تابعة للاستعارة المقارنة للتشبيه فواقعة فى تبع المستعار اولا.

١٣) قوله وسيأتى قريبا الظاهر انه يأتى ذلك فى المتن وليس كذلك بل يذكر فى الشرح فى فصل استعارة التبعية فى الحروف.

ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية[2] وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان فى اسماء الاجناس لايجرى الاستعارة فى خبر المبتدأ وتجرى فى الاسماء المشتقة اضعف[3] من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثانى اوهن

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر فى علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لاتجرى فى خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم اثباته اونفيا لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا اومستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلايفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى فانه لايشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التى ليس بثابت لها* ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصدا ولم يقصد فلابد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمى قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولاشك ان نطق الحال ممتنع فاثباته تكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف* وانا الملك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد اسد ولقينى منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ اوغير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر خرج بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففى مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطقة فلاتعلق له بمثل زيد اسد ثم لايخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد لامن قبيل الحال ناطقة لانه لاحاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى مجترئ صائل والطير اغربة عليه اى باكية وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به*

---

١) قوله على تقدير تسليم زعم علماء البيان فيه اشعار بانه غير مسلم فى الواقع فيقول اذا قلنا زيد اسد فالاسد ان كان بمعنا الحقيقى فلا سبيل الا الى التشبيه ولا معنى للاستعارة فيما كان اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى وان كان بالمعنى المجازى فاما المراد مطلق الشجاع لعلاقة اللزوم كما يقال لكل فرعون موسى اى لكل مبطل محق فهو مجاز مرسل عند اهل البيان واما المراد الرجل الشجاع مطلقا من غير ملاحظة الخصوصية الزيدية فهو استعارة وقد صحت هذه الاستعارة عندهم بوجود ما شرطوا من عدم ذكر المشبه فان الرجل الشجاع هو المشبه فى هذه الاستعارة غير مذكور وانما المذكور زيد وهو غير الرجل الشجاع مطلقا كما انه غير مطلق الانسان واما المراد خصوص زيد فهو استعارة باطلة لانتفاء الشرط وهذا الكلام خالى عن الفائدة بمنزلة زيد زيد فههنا اربعة اوجه يصح ما زعموا على الوجه الاول دون الثلثة الاخير ولا انتفاء التشبيه فى الكل ووجود الاستعارة فى البعض وكان زعمهم مجموع الامرين من ثبوت التشبيه وانتفاء الاستعارة.

٢) قوله الواهية فى المهذب الواهين والواهى سست فى تاج المصادر وهى الحائط اذا ضعف ويتم بالسقوط.

٣) قوله اضعف من الاول لان الفرق الاول اصله مسلم وانما الكلام فى التأثر واما الفرق الاخير فاصله غير مسلم كيف وانقلاب الحقيقة فى الحال ناطقة من الوجهين باعتبار الذات فان العرض ينقلب جوهرا وباعتبار الصفة فالمتصف بعدم النطق ينقلب متصفا به بخلاف زيد اسد فان الانقلاب هناك باعتبار الذات فقط بعدم اعتبار الدلالة على الوصف فى اسماء الاجناس.

من

من نسج[1] العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه[2] الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان[3] قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى مسئلة قال[4] بعض الشافعية لاعموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة[5] فيقدر[6] بقدر الضرورة قلنا لاضرورة فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل[7] الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد[8] به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة وهواحد[9] نوعى الكلام

قوله مسئلة المجاز المقترن بشىء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لاخلاف فى انه لايعم جميع مايصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لماسبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية اوالمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لالكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هوالمجموع ولايلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لايكون لها دخل فى التأثير ولوسلم فيجوز ان يكون القابل هوالحقيقة دون المجاز اويكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه

۱) قوله من نسج العنكبوت فى المهذب النسج خانة عنكبوت فذكر العنكبوت مبنى على التجريد عن بعض معنى النسج.

۲) قوله هذه الاعتراضات المذكورة اربعة فى الظاهر وان عاد الى الاثنين وهى يمنع الفرق الاول ومنع وجهه ومنع الفرق الثانى ومنع وجهه ومنع الوجهين .

۳) قوله فان قولهم اه دليل على قوله لعدم الاحتياج اى لاحاجة فى الغرض الاصلى الذى هو اثبات الاستعارة فى هذا ابنى الى منع الفرق بين زيد اسد وبين رأيت اسداً يرمى المذكور فى الاعتراض بقوله فان قيل قد ذكر فى علم البيان آه لان حاصله ان امكان معنى الحقيقى شرط فى صحة المجاز على ماهو مذهبهما على مامر وقد ذكرت مايدل على عدم ذلك الاشتراط وهوان الحال ناطقة استعارة بالاتفاق وايضا لاحاجة فيه الى منع الفرق الثانى فعلى تقدير وجود الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس يكون هذا ابنى استعارة لانه من قبيل المشتقات.

٤) مسئلة قال بعض الشافعية اه يعنى ان المذهب ان ادوات العموم فى اى شىء دخل من الحقيقة والمجاز يفيد العموم لان وضعها لذلك وارادة المعنى المجازى من مدخولها غير مانع عن ذلك وما يتوهم من ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال والمعنى المجازى بحسب الاستعمال دون الوضع فلا اجتماع فمدفوع بان الاجتماع ليس فى معنى واحد ليكون بحسب الوضع ولا بحسب الوضع لان ارادة المعنى المجازى من المدخول وارادة العموم من الادوات الداخلة هذا لكن ذهب بعض علماء الشافعية الى ان المجاز لا يعم وان كان مقارنا لما يدل على العموم لانه ثابت بالضرورة فيثبت بقدرها كالمقتضى والجواب ان القياس مع الفارق لان المقتضى انما يثبت لفظ بطريق الضرورة من غير ان يذكر والمجاز لفظ مذكور بطريق الاختيار بمصالح مقصودة وانما الثابت بطريق الضرورة معناه هو افادة العموم انما فى شأن اللفظ دون المعنى فاذا كان اللفظ مذكورا فى المجاز وغير مذكور فى الاقتضاء يعتبر فوائده فى المجاز دون الاقتضاء.

٥) قوله توسعة اذا منع القرينة عن ارادة المعنى الحقيقى بتضييق طريق تعيين معنى الكلام اذ لا يتم الا بملاحظة مدلول ذلك اللفظ فيراد المعنى المجازى توسعة لذلك الطريق.

٦) قوله فيتقدر بقدر الضرورة وهو ان يراد نفس الجنس او بعض الافراد لا على التعيين فاذا قيل مارأيت اسدا يرمى فكون النكرة فى سياق النفى وكونها موصوفة يقتضى العموم لكن المراد عند هذا الفرق اما الجنس او البعض الغير المعين دون العموم بعدم الحاجة اليه .

۷) قوله لاجل الداعى الذى يأتى سيقول فى او آخر هذا الفصل فى اول مسئلة السادسة ان الداعى يأتى الى المجاز اختصاص لفظ بالعذوبة اه.

۸) قوله واراد به المعنى العام اى اورد على الكلام ما يدل على العموم اذ لا يثبت العموم الا به وان اراد المتكلم فى ذهنه العموم لكن لم يورد الدال على العموم لا يثبت العموم واذا وجد الدال يثبت العموم وان لم يقصد المتكلم.

۹) قوله وهو احد نوعى الكلام يعنى ان المتكلم مخير بين الاتيان به وغيره غير مضطر فى ايراده فلايكون بطريق الضرورة .

بل[1] فيه من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله يريد[2] ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره[3] قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلايشمل[4] غيره عنده ذكر[5] الصاع واراد به مافيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال*

لايعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لايثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلايثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلانسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ماقصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على مايحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز ممالم نجده فى كتب الشافعية ولايتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الازيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ماثبت عندهم من غلبة الطعم فى باب الربوا لاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور فى كتب القوم ممالايعقل اصلا لجواز ان لايجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على مامر .

مسئلة

١) قوله بل فيه من البلاغة اه لامدخل له فى اثبات ماله سوق الكلام وهو الاختيار وعدم الضرورة بل مائل الى جانب الضرورة.
٢) قوله يريد ان ينقض فى تاج المصادر الانقضاض بفتيدن بناولعل المجاز فى قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه لسبب الانقضاض فى اصل الوضع بمعنى الانقلاع والسقوط وهناك بمعنى القلع والاسقاط اذ الظاهر ان يتعلق ارادته بفعل نفسه كقوله تعالى فاقامه ويمكن ان يقول ان المراد ان ينقض الجدار بعلمه فحينئذ لامجاز واما قوله تعالى انا لما طغى الماء فحملناكم فى الجارية وفى تاج المصادر ان الطغيان بضم الطاء وكسرها والطغو والطغوى ازحد گذشتن فلعل وجه المجاز ان الاصل التجاوز عن الحد بطريق الاختيار والمراد هناك التجاوز عنه لاعن الاختيار .
٣) قوله نظيره اى نظير المجاز الذى له عموم الا عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه فادات العموم فى الحديث تعريف المفرد باللام وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فعندنا يراد الطعام فى ضمن الامر الكلى وهو ما يقدر بالصاع وعنده يراد الطعام بخصوصه يرد عليه ان اعتبار الخصوص زائد على قدر ما يندفع به الضرورة وهو الجنس او البعض الغير المعين كاعتبار العموم فما الحاجة الى اعتبار الخصوص .
٤) قوله فلا يشمل غيره فلاربوا عند الشافعى فى سائر المكيلات كالجص .
٥) قوله ذكر الصاع واراد مافيه اصل الصاع الكيل فى الصراح الصاع زمين پست و پيمانهٔ غله والمراد مايجرى فيه الكيل لا مطلق ما فى الصاع فان الحفنة والحفنتين ما فى الصاع وغيره داخل فى النهى فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين من الكيليات .

مسئلة لایراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسئلة لانزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی یکون المعنى الحقیقی من افراده کاستعمال الدابة عرفا فیمایدب علی الارض ووضع القدم فی الدخول ولافی امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی والمجازی بحیث یکون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقیقة ومجازا اما اذا اشترط فی المجاز قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم یشترط فلان اللفظ موضوع للمعنی الحقیقی وحده فاستعماله فی المعنیین استعمال فی غیر ماوضع له فعلی تقدیر صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فی ان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق واحد معناه الحقیقی والمجازی معابان یکون کل منهما متعلق الحکم مثل ان تقول لاتقتل الاسد اوالاسدین اوالاسود وترید السبع والرجل الشجاع احدهما من حیث انه نفس الموضوع له والآخر من حیث انه متعلق به بنوع علاقة وان کان اللفظ بالنظر الی هذا الاستعمال مجازا والتحقیق انه فرع استعمال المشترک فی معنییه فان اللفظ موضوع للمعنی المجازی بالنوع فهو بالنظر الی الوضعین بمنزلة المشترک فمن جوز ذاک جوز هذا ومن لافلا واما ارادة المعنیین فی الکنایة علی ماصرح به فی المفتاح فلیست من هذا القبیل لما عرفت ان مناط الحکم انما هوالمعنی الثانی لایقال المعنی الحقیقی جزء من مجموع المعنی الحقیقی والمجازی فیجوز ذلک فی جمیع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض علی الکل لانا نقول هو مشروط بان یکون الکل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنی انتقال الذهن من الجزء الیه کالانسان المرکب من الرقبة وغیرها والمجموع المرکب من الانسان والاسد لیس کذلک بل هواعتباری محض وبالجملة لم یثبت فی اللغة اطلاق لفظ الارض علی مجموع السماء والارض ولفظ الانسان علی الآدمی والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی انما هومن جهة اللغة اذلم یثبت ذلک * والقوم یستدلون علی امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنی الحقیقی متبوع والمجازی تابع علی مامر والتابع مرجوح بالنسبة الی المتبوع فلایعتد به ولایدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانی ان المعنی الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد فی حالة واحدة لایکون مستقرا فی محل ومتجاوزا ایاه * الثالث انه یلزم ارادة الموضوع له لمکان المعنی الحقیقی وعدم ارادته للعدول عنه الی المعنی المجازی وهو محال * والرابع ان الحقیقة توجب الاستغناء عن القرینة والمجاز یوجب الاحتیاج الیها وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات * الخامس ان اللفظ للمعنی بمنزلة اللباس للشخص فیمتنع استعماله لمعنیین هوحقیقة لاحدهما مجاز للآخر کما یمتنع استعمال الثوب الواحد بطریق الملک والعاریة بل کما یمتنع اکتساء شخصین ثوبا واحدا فی ان واحد یلبسه کل منهما بتمامه علی انه ملک لاحدهما عاریة للآخر * والکل ضعیف اما الاول فلانه لانزاع فی رجحان المتبوع اذادار اللفظ بین المعنیین وانما الکلام فیما اذاقامت القرینة علی ارادة التابع ایضا مثل رأیت اسدین یرمی احدهما ویفترس الآخر ولاخفاء فی جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرینة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع * واما الثانی فلانه لامعنی لاستعمال اللفظ فی المعنی الاارادته عند اطلاق اللفظ من غیر تصور استقراره وحلوله فی المعنی * واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غیر الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لایجوز ان یراد المجموع ویکون کل منهما داخلا تحت المراد * واما الرابع فلان استغناء الحقیقة عن القرینة معناه ان المعنی الحقیقی یفهم بلاقرینة

---

۱) مسئلة لایراد من اللفظ اه لایخفی ان ارادة المعنیین بطریق عموم مجاز فی ضمن المعنی الثالث المجازی المتناول للحقیقی والمجازی الآخر جائز کما اذا اطلق الاسد وارید مطلق الشجاع المتناول للحیوان المفترس والرجل الشجاع وکذلک یجوز ارادة المعنیین الحقیقین بطریق عموم المشترک وهو ان یراد معنی مجازی فیتناول المعنیین الحقیقین فمعنی الکلام انهما لا یراد معا قصدا لا فی ضمن الثالث فحینئذ لایتفرع فلا یستحق لجواز دخولهما فی الارادة بعموم المجاز علی ان المراد بالمولی المضاف الی زید من کان عتقه متوقفا علی اعتاق منه وممتق المتق یتوقف عتقه علی اعتاق المتق المتوقف علی اعتاق المولی الاول .

۲) قوله لرجحان المتبوع اه قیل المحافظة علی الرجحان یتصور بتصور تقدیم المتبوع فی الحکم المنسوب الی مدلول ذلک اللفظ بالشدة اوالضعف فیه فلایلزم ان یکون بارادة الحقیقة وترک المجاز وایضا الرجحان انما هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة وبالامور الخارجة قد یترجح المجاز حتی ترک الحقیقة فلم لایجوز المساواة لسببهما کما اذا کانت الحقیقة مستعملة والمجاز مشهورا فتسوی الجهتان حتی ذهب البعض الی ارادة الحقیقة والبعض الی ارادة المجاز .

فلايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ماوضعت له ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطئ وهوالمجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهوالمعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

وهو لاينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لاكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هوكون اللفظ مجازا لاارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لاتنافى كونه داخلا تحت المراد * واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لانجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له **قوله** فلايستحق اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى اولامستم النساء اريد بها الوطئ مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلايراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولاصحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لايقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على ان المراد الوطئ ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولايحل ذلك لانا نقول لانسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لورفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر اذا اريد بها حقيقتها فلايراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لايجوز ان يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطىء وغيره وبالخمر مطلق مايخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولاقرينة ولوسلم فخارج عن المبحث * واما فى نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشىء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد مايختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وهى كون زيد سببا لعتقه فى الجملة واما لفظ المولى فحقيقة فى المعتق سواء اعتقه حر الاصل اوغيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على مايتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى

وكذا

١) **قوله** فلايستحق معتق المعتق لفظ المولى مشترك بين المعتق بكسر العين والمعتق بفتحها ولذلك يبطل الوصية فيما اذا اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون كذا فى الشرح البرجندى فقوله معتق المعتق يجوز فيه العكس والفتح فانه يجوز الوصية للوارث اذا اجاز باقى الورثة كذا فى شرح البرجندى فالمولى اذا اضيف الى زيد احد يكون حقيقة فى المعتق بلا واسطة ومجازا فى معتق معتقه فاذا وجد عند الوصية المعتق بلا واسطة يصرف اللفظ الى الحقيقة واذا لم يوجد وله معتق المعتق يصرف الى المجاز تحرزا من الالغاء واذا وجد عندها المعتق ومعتق المعتق ثم مات بعد موت الموصى المعتق وبقى حيا معتق المعتق فالظاهر ان الحى لايستحق لانه غير مراد باللفظ مع المعتق وهو قد كان مرادا لكونه حيا عند الوصية فيكون خارجا عن الوصية اما اذا اريد مايعمهما بعموم المجاز فيستحق .

٢) **قوله** ولايراد غير الخمر فلا يحد لشرب سائر الاشربة وانما يحد بالسكر منها اذا كانت محرمة كالنبيذ والنقيع والطلاء .

٣) **قوله** لانه اريد بها الخ فلو اريد المعنى المجازى وهو سائر الاشربة المحرمة اوسائر المسكرات يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز .

٤) **قوله** ولاالمس باليد كلام المصنف يدل على ان المس باليد معنى حقيقى فى الملامسة والوطى معنى مجازى وسبب ارادة المجازى لا يجوز ارادة الحقيقى وفى تاج المصادر المس بسودن بدست ومجامعت كردن اللامسة مجامعت كردن ويك ديگررا لمس كردن فهذا يدل على انها حقيقة فى الوطى ايضا .

٥) **قوله** مراد اجماعا قيل لم لايجوز ان يكون الارادة فى ضمن المفهوم المشترك بين الوطى والمس باليد فلا ينافيه وانما اورد ثلثة امثلة لان المعنيين اذا لم يجتمعا فاما ان يكون المراد الحقيقة اوالمجاز فالاول للاول والثانى للثانى والثالث .

٦) **قوله** فى مولى الاسفل وقع الاصطلاح على انهما يسمون معتق الرجل بالكسر المولى الاعلى ومعتق الرجل بالفتح المولى الاسفل لانه اسفل من الرجل ويمكن ان يقول المراد الاسفلية بحسب اللفظ وهو المضاف اليه فحينئذ الاعلى هو المضاف فى تركيب معتق المعتق .

وكذا اوصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنوبنين فالوصية[1] لابنائه دون بنى بنيه

اما[2] دخول بنى البنين فى الامان فى قوله امنونا على اولادنا لان الامان لحقن الدم

فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة[3] روايتان * ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل

حافيا اومتنعلا او راكبا فى لايضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لايدخل فيحنث

كيف دخل فهذا[4] من باب عموم المجاز اعلم انا نذكر هنا مسائل تترای[5] انا

جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل

حافيا او متنعلا او راكبا[6]

قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة فى ابنائه واولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولى ابى حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابى حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة اومنفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لايطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنوا ابناء ينبغى ان لايشمل الامان بنى الابناء عند ابى حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده فى رواية الاستحسان * فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء والامهات فانه لايتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلايدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لابان لفظ الامهات يتناولها .

---

١) قوله فالوصية لابنائه دون بنى بنيه فى التلويح ان هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما للجمع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لابناء فلان وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وان كان اناثا خاصة فلا شئ لهن .

٢) قوله اما دخول بنى البنين فى الامان اذا استأمن الكافر بان قال امنو على اولادنا اوقال على ابنائنا فانهم المسلمون يدخل اولاد اولادهم فى الامان وكذلك مجموع الذكور والاناث فى البناء لان شبهة الاطلاق على الجميع يؤثر فى عصمة الدم ولذلك يندرئ القصاص بالشبهات.

٣) قوله وفى هذه المسئلة اى فى مسئلة دخول بنى البنين فى الامان روايتان عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى الدخول وعدمه فعدم الدخول هو القياس والاستحسان هو الدخول وقد ذكر وجهه.

٤) قوله فهذا من باب عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازى يتناول المعنى الحقيقى والمجازى الآخر فذلك قد يكون يتناول جميع افراد المعنى الحقيقى كقوله فى لايشرب الخمر اى مسكرا وقد يكون يتناول البعض دون البعض وهذا كذلك لان وضع القدم يتناول ما اذا نقلون فى النوم الى دار فلان فوضع القدم فى ساحة الدار للخروج بعد اليقظة فهذا غير داخل فى اليمين حتى لا يحنث به فى التلويح لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان .

٥) قوله تترای اما جمعنا فيها قوله انا جمعنا فاعل التراى اى يعرض لنا توهم انا جمعنا من قولهم تترائى له شئ من الحسن اى عرض له كذا فى تاج المصادر .

٦) قوله اوراكبا اراد الركوب على ماشية او المراد الذهاب بركبتيه وبقى وجه آخر وهو ان يدخل جالسا على سرير او بساط ينقلونه بامره.

والدخول[1] حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله فى لايضع متعلق[2] بقوله لاجمع
بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس[3] المراد ان
ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن
لايدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لايدخل فى دار فلان يراد به نسبة السكنى
اى يراد بطريق المجاز بقوله فى دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت[4] ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها وهى[5] تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لايراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما
اى بين الحقيقة والمجاز ولابالحنث عطف على قوله بالحنث فى قوله ولاجمع بينهما بالحنث
اذا قدم نهارا اوليلا فى امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت
كقوله تعالى[6] ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم
زيد يحنث ان قدم نهارا اوليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولابالحنث والهاء فى لانه يرجع[7] الى اليوم والمراد
باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثيرا[8] مايراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى
ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار اومطلق الوقت والضابط هوقوله

قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشئ فى الشيء ان يجعل الثانى ظرفا له
بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس والكيس فى البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور
اذلو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لايقال عرفا انه
وضع القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار
وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم
ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لايخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم
فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى
انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا
او راكبا فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة
حتى لونواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية فى الدخول
ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول
اوبدونه حتى لووضع القدم بلادخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفى العرف
صار عبارة عن لايدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول قوله يراد به
اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهوان الدار لاتعادى ولاتهجر
لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قديكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون
الدار ملكاله فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولايكون
هوساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك
صرح به فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لايحنث
لانقطاع النسبة بفعل غيره .

١) قوله والدخول حافيا اه هذا مبنى على ان المتبر فى وضع شيء فى شيء المماسة بينهما بلا تخلل واسطة فلو دخل متنعلا لايكون واضعا للقدم بل للنعل.

٢) قوله متعلق بقوله لا جمع بينهما ويجوز التعليق بالحنث .

٣) قوله اذ ليس المراد اه لو اريد ان المعنى الحقيقى انما هو وضع القدمين فى الدار على ان ينام وباق جسده يكون فى خارج الدار و لدخول حافيا ليس من افراد المعنى الحقيقى فقوله فيما سبق والدخول حافيا اه يكذب ذلك ولو اريد ان ذلك فرد من المعنى الحقيقى فعدم ارادة بعض الافراد من المعنى الحقيقى ان لا يوجب هجرته فليكن مرادا باعتبار البعض الآخر الا ترى انا اذا قلنا جاء فى رجل ليس معنى الرجل حقيقة مهجورا مع ان قاطعون بان ليس المراد الرجل المقعد العاجز عن المجيء.

٤) قوله حتى لو كانت ملك فلان اه اما اذا استأجرها يسكنها ولم يسكن بعد فالظاهر انه لايحنث بالدخول فيها بعدم السكنى حقيقة والاجارة وان كانت دلالة السكنى لكنها ليست كالملك بقوته.

٥) قوله وهى تعم الملك اه عدم ذكر الغصب دليل على ان السكنى بطريق الغصب وعدم رضى المالك خارج عن اليمين ولا يحنث بدخول دار سكنيها فلان غصبها اى بدون رضى الملك لكن الظاهر ان الغصب اذا امتد الى حيث اشتهر اضافة الدار الى الغاصب وانقطع الاضافة الى المالك يحنث بدخولها والله اعلم لان بناء اليمين على العرف.

٦) قوله كقوله تعالى ومن يولهم قال الله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله الآية فى المهذب الزحف گروهيكه يكبار پيش دشمن شوند فى تاج المصادر التحرف بكشتن وفى شرح البرجندى وقوله تعالى او متحيزا الى فئة اى مائلا الى جماعة المسلمين فى تاج المصادر البوء بازگشتن فالمعنى ومن يعرض عن القتال فى زمان ملاقات الكفار زحفاً فقد استحق غضب الله فالحكم لا يتعلق بخصوص النهار بل يعم جميع الاوقات نهارا كان اوليلا .

٧) قوله يرجع الى اليوم فيكون من باب الاستخدام حيث اريد باليوم عند ذكره معنى وعند ارجاع الضمير غير هذا المعنى وهو لفظ اليوم.

٨) قوله وكثيرا مايراد به الوقت مجازا اطلاق المقيد وهو الوقت المقارن بضياء الشمس على مطلق الوقت اطلاق لفظ الكل على الجزء كما قال العلامة فى اطلاق المشفر على شفة الانسان .

فاذا

فاذا[1] تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا[2] له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لايفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا[3] البحث ياتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع[4] الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لايمتد المعيار فيراد به الآن

قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو مايصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلايعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لايكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لايصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لايعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لايمتد وفى بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها * فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ مايدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لايمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لايكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لايكون مثله فى المرة الاولى فلايتحقق تجدد الامثال * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه * قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم

١) قوله فاذا تعلق بفعل ممتد اه فى شرح البرجندى للمختصر فى الطلاق نقلا عن الكافى ان المراد بالفعل الممتد مايقبل التأقيت وبغير الممتد ما لا يقبله ثم جعلوا الضرب من الممتد وكذا الكلام فى اختيار صاحب كشف البزدوى واليه ذهب بعض المشايخ والاكثر على ان الكلام غير ممتد حتى لو قال انت طالق يوم اكلم فلانا فهو على الليل والنهار جميعا كذا فى شرح البرجندى فى الايمان فقال ان الفرق بين الضرب والكلام ما ذكره بعض المحققين ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال فالضرب فى المرة الثانية مثله فى المرة الاولى من كل وجه فهو مثل العين بخلاف الكلام فان التحقيق منه فى المرة الثانية لايكون مثله فى المرة الاولى غالبا ثم اعلم انه اذا قيل عبده حر يوم يقدم زيد فلليوم تعلق بفعلين الشرط وهو ما اضيف اليه اليوم كقدم زيد هناك والجزاء وهو ماينصب به اليوم بالظرفية كحرية العبد هناك فالمراد بتعلقه بفعل ممتد ان يكون واحد من الفعلين المذكورين ممتدا فحينئذ يكون المراد باليوم النهار وبتعلقه بغير ممتد ان يكون كلاهما غير ممتد وذلك لما وقع فى شرح البرجندى حيث قال ان كان كلاهما ممتدا نحو امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار او غير ممتد نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد ونحو انت طالق يوم اسكن هذه الدار ينبغى ان يراد باليوم النهار ترجيحا لجانب الحقيقة وقال كذا ذكره المصنف.

٢) قوله معيارا له فى الصراح معيار بالكسر پيمانه واندازه فمعيار الشىء ما لايكون زائدا عليه ولا ناقصا عنه وما قال المصنف ان المراد بالمعيار ظرف لايفضل عن المظروف معناه ذلك لظهور ان مظروف الشىء وهو مايكون حاصلا فيه لا يكون زائدا عليه .

٣) قوله وهذا البحث كله ياتى سيقول فى فصل الحروف فى للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فعلم انه لابد عند الاضمار من امتداد الفعل المظروف اما بتجدد الامثال كما فى صوم السنة واما بالبقاء بعد الحدوث كقوله انت طالق غدا يقع الطلاق فى اول الغد ليكون الوقوع فى الجميع فيراد باليوم النهار قيل ان امتداد المعيار بحسب الفعل انما يقتضى ان يراد باليوم امتداد يوجب فى جميعه الفعل فذلك قد يكون اكثر من النهار كقوله يوم جن زيد امرك بيدك وكان زيد يجن اكثر من يوم وليلة وقد يكون اقل منه كقوله انت طالق يوم يقدم زيد فلايلزم ان يراد باليوم النهار الا عند تساوى الامتدادين .

٤) قوله كوقوع الطلاق ههنا هذا يدل على ان المراد بفعل يتعلق باليوم الجزاء وهو الناصب بالظرفية واما قوله فى المختصر فى الايمان ويوم اكلمه على الملوين يدل على ان المراد الشرط فيلزم التدافع قيل قد جعل المصنف وقوع الطلاق مستوعبا للنهار حيث قال فى فصل استعارة الحروف انه اذا قال انت طالق غدا يقع فى اول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وهذا يدل على عدم امتداده فيلزم التدافع.

اذ لایمکن[1] ارادة النهار باليوم فيراد[2] به مطلق الآن ولایعتبر کون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولأن[3] العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزأ من النهار اومن الليل ولاباالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بأكل الحنطة ومايتخذ[4] منهاعندهما فى لاياكل من هذه الحنطة لأنه[5] يراد باطنها عادة فيحنث[6] بعموم المجاز ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز .

يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وماصلة لفظا ومعنى لامقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه * وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعماقيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم فى الاول حمله على بياض النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا مايمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم بأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولايمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم اوحين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض ممايمتد والطلاق والعتاق ممالايمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد فى الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لافائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا اومعتقا بالزمان لانه لايقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما اويومين اواكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر فى الجامع الصغير انه لوقال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لايستتبع مابازائه من الليل.

قوله لانه يراد باطنها اى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اى طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما فى الحنطة يعم اكل عينها واكل مايتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها

فيمن

---

۱) قوله اذ لايمكن ارادة النهار اذ لابد من عدم الامتداد وهذا مبنى على ان النهار اسم لمجموع زمان اوله طلوع الفجر اوطلوع الشمس على اختلاف بين الشرع والعرف وآخره غروب الشمس فى كنز اللغات نهار كه روز است عبارتاست نزد عرب از وقت طلوع فجر تاوقت غروب آفتاب وفى المهذب النهار روشنائى روز فحينئذ يمكن ارادة النهار .

۲) قوله فيراد به مطلق الآن قيل ان اليوم قد فسر فى كتب اللغة كالمهذب وكنز اللغات بروز وهو يطلق على كل من جميع النهار واجزائه يقال اين ساعت كه درويم روز ست ياشب است فاليوم يكون اسم كل يتناول الكل والجزء كالماء حقيقة فى البحر والقطرة فعند امتناع بعض الافراد وهو الكل يحمل على بعض آخر وهو بعض اجزاء النهار فان هذا اول من المجاز وهو مطلق الآن.

۳) قوله ولان العلاقة الخ عطف على قوله كقوله تعالى ومن يولهم فالآية دليل على صحة ارادة مطلق الآن وهذا دليل آخر عليها فالعلاقة الكلية والجزئية فان معنى الحقيقى زمان بين طلوع الفجر او الشمس وبين غروبها هو تمام ذلك الزمان بحيث لا يخرج عنه شيء لما بينهما فله ثلثة اجزاء الزمانية والكون بينهما والكون بحيث لايخرج عنه مما بينهما فالزمان الذى هو جزء من النهار يشاركه فى الجزئين الاولين والذى هو جزء من الليل يشاركه فى الجزء الاول وكل من الثلثة افراد مطلق الآن الذى هو جزء من معنى النهار الآخران باعتبار فرديتهما من مطلق الآن الذى هو معنى مجازى .

٤) قوله ومايتخذ منها كالسويق والدقيق والخبز وسائر مايطبخ منها.

٥) قوله لانه يراد باطنها قيل فحينئذ لايكون من عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازى يتناول للمعنى الحقيقى وغيره لان باطن الحنطة لايتناول الحنطة ضرورة التباين بين الكل والجزء فالصواب ان يقال يراد مايخرج من سنبلها فهو يتناول كلا من الحنطة ومايتخذ منها.

٦) قوله فيحنث بعموم المجاز اى يحنث عندهما باكل الحنطة واكل مايتخذ منها وماعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه فانما يحنث باكل الحنطة فقد قال البرجندى ان اكل عين الحنطة عندهما كذا ذكره الشيخ الامام خواهر زاده وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقاضيخان وعامة المشايخ وانه يحنث باكل الحنطة ايضا عندهما ثم قال هذا الخلاف فيما اذا لم يكن له نية الاكل قضما اونية الاكل فا يتخذ منها فان كان له نية احدهما ثم صحت النية اتفاقا .

فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لأن ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين

قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين * والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لاينوى شيئا اوينوى النذر مع نفي اليمين اوبدونه اوينوى اليمين مع نفي النذر اوبدونه اوينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر اومن غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لايتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز * وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية اوالعسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لانذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لايكون بطريق المجاز مالم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولايصير بذلك مجازا ففهم الجزء اواللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد اولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لاتجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع * وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لايراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا .

١) قوله على صوم رجب كتب في المهذب منونا وغير منون لعل هذا مبنى على الخلاف في انه عربي اوعجمي فيوجد فيه علتان ويمكن اعتبار التأنيث لانه اسم لطائفة وجماعة مخصوصة من الايام او اعتبار العدل فانه صفة بمعنى المعظم مشتق من الرجب بفتحتين كذا في كنز اللغات وفي الصراح والاصل ان يكون المشتق على غير وزن مبدء الاشتقاق كالرجب اوالمرجوب فيكون معدولا عن ذلك في التلويح وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدول عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين وفيه نظر لان هذا الوجه لايجرى فما ذكر رجب غير منون في غير هذه اليمين وايضا يلزم اجتماع العلمية مع اللام في الاصل المعدول عنه وفي المختصر الحسامي وقع منونا هكذا لله علي ان اصوم رجبا .

٢) قوله انه نذر ويمين هذا عندهما واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى فهو يمين وليس بنذر في التحقيق ان المسئلة على ستة اوجه لم ينو شيئا اونوى النذر ولم يخطر بباله اليمين اونوى النذر و في اليمين ففي هذه الثلثة يكون نذرا بالاتفاق فيجب القضاء دون الكفارة ولو نوى اليمين مع نفي النذر فهو يمين بالاتفاق فيجب الكفارة دون القضاء عندهما فات ولو نواهما كان نذرا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى عليه وعندهما كان نذرا ويمينا ولو نوى اليمين ولم يخطر بالبال النذر فهو يمين عنده ونذر ويمين عندهما والظاهر ان مراد المصنف بقوله ونوى به اليمين هو الوجه السادس فقد مر الجواب ولوكان مراده الوجه الخامس اي نوى اليمين ايضا فيصح قوله نذر ويمين عندهما لكن لايصح قولهما له ويمكن ان يقال في الجواب لاجمع بينهما في الارادة ولواريد الوجه الرابع لا يصح قوله نذر ويمين .

٣) قوله بصيغته يعني ان النذر يثبت بحكم ان اللفظ موضوع من غير حاجة الى النية لما ان الطلاق يثبت بحكم اللفظ وان لم ينويا فان قيل فينبغي ان يثبت النذر في الوجه الرابع من الوجوه المذكورة لوجود الصيغة قلنا انما الصيغة تؤثر عند عدم المانع والقصد الى نفي النذر مانع من ذلك .

٤) قوله يمين بموجبه اي يمين باعتبار ان اليمين موجبه ولازم معناه المتأخر عنه فيرد عليه ما اورد بقوله يرد عليه ولو قيل يمكن باعتبار الارادة لا يرد ذلك ويمكن تأويل الكلام بهذا اي يمين بارادة موجبه فلا ورود حينئذ لما ذكر .

٥) قوله لان ايجاب فعل المباح اي الايجاب فعل المباح بطريق القول يوجب تحريم تركه وهو حلال وانما قلنا بطريق القول لئلا يرد ان الشروع في النفل ايجاب المباح فيوجب تحريم ضده فيكون يمينا فيلزم الكفارة والقضاء .

لقوله[1] تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل[2] ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم[3] المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون[4] مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة الاسد بطريق الالتزام ولايكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غيرارادة الموضوع له وههنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان[5] هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى[6] القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن[7] موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهوانشاء[8] فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هوالمعنى المجازى لكن فى الانشا آت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى لمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد فهذه المسئلة .

قوله ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لايندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولامعنى للجمع الا هذا فان قلت لاعبرة

تلقسم

١) قوله لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم الفرض بمعنى الاعطاء كذا فى الصراح وتاج المصادر يقال فرضت له فى الديوان اى جعلت له عطية والتحلة والتحليل وهو حل ما عقد كذا فى انوار التنزيل وفى تاج المصادر التحلة حلال كردن وفى كنز اللغات تحلة حلال كردن وراست كردن سوكند فالمعنى والله اعلم قد جعل الله عطيته لكم شرع حل اليمين وهو الحنث فيهما مع الكفارة والاستثناء فيهما بقوله ان شاء الله تعالى حلل فى يمينه اذا استثنى فاليمين حينئذ بمعنى تحريم الحلال اى تحريم مارية اوالعسل اوطلاق حفصة على اختلاف الروايات فى سبب النزول كما فى الكشاف او شرع تحليل ما حرمتم وجعله حلالا لانفسكم فحينئذ يكون بمعنى المحرم ولا يجوز ان يراد بالتحلة البروالوفاء باليمين على ما فى الكنز لان اللام فى قوله تعالى لكم يأباه فان هذا المعنى يقتضى ان يقال قد فرض الله عليكم على ان الفرض بمعنى الشرع والايجاب ثم وجه الاستدلال بالآية ان اليمين هناك عبارة عن تحريم الحلال فقيل لم لا يجوزان يكون اليمين بالمعنى الشرعى وهو تقوية الخبر بذكر الله وصفاته على وجه مخصوص اوتعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط على ما قيل انه عليه السلام آلى فى ذلك بلفظ اليمين كذا فى انوار التنزيل ولم لايجوز ان يكون وجه التسمية فى الآية على التجوز فلايثبت حكم اليمين حقيقة وهو وجوب الكفارة فى مطلق تحريم الحلال .

٢) قوله فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز اه اى فى الارادة قيل اذا كان هذا ملحوظا فى ذلك الجواب فلا يجرى الجواب فى الوجه الخامس وهو ان ينوى النذر واليمين معا فلا ينبغى ان يفسر قوله نوى به اليمين بما يعمه .

٣) قوله اللازم المتأخر وهذا كثبوت الملك للشراء واما اللازم المتقدم فكالملك للطلاق والعتاق .

٤) قوله لا يكون مجازا دلالة اللفظ على لازم معناه اذا كانت مقصودة اولا بلا واسطة المعنى فهو المجاز واذا كانت مقصودة ثانيا بواسطة اللفظ كما فى طويل النجاد فهو الكناية واذا لم يكن مقصودة فهو لا يكون مجازا ولا كناية .

٥) قوله ان كان هذا موجبه الاشارة الى اليمين على اعتبار الحلف.

٦) قوله كما اذا اشترى القريب اه قيل ان كون الامر موجب اللفظ ليس علة تامة لثبوته به بل هى علة ناقصة لابدمن ضميمه فاذا وجد النية فهى الضميمة المؤثرة واذا لم يوجد ففى اليمين ليس امرآخر يكون ضميمه اما فى عتق القريب فاصالة الحرية فى الآدمى هى الضميمة فثبت العتق بدون النية بخلاف اليمين كيف وتحريم الحلال رد للشئ الى خلاف اصله فلا يكفى اذ مقتضى الثبوت .

٧) قوله وان لم يكن اه يعنى اذا لم يكن ثبوت اليمين باعتبار الموجبية وليس بحكم الصفة فلا بدان يكون باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما فى الارادة ويمنع الملازمة بان هذا لا يصح اذا كان ثبوت النذر باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما فى الارادة يمنع الملازمة فليكن باعتبار الصفة.

٨) قوله انشاء اه فيه اشعار بان ثبوت الموضوع له بدون النية يتوقف على كون التصرف انشاء حتى لوكان اخبارا لايثبت بدونها وفيه نظر لان الاقرار يثبت بمجرد القول من غير حاجة الى النية نقل فى التحقيق عن شمس الائمة جواب آخر عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهوان كلمة لله قسم بمنزلة تالله وكلمة على نذر الاان هذا الكلام غلب عند الاستعمال اطلاق فى معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نوى بما نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنية ولايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين فنقول ان القسم يذكر اسم الله اوصفاته يكون لتقوية الخبر فانما يدخل على الخبر لا على الانشاء وقوله على صوم رجب انشاء النذر فكيف يصح ان يدخل عليه القسم وايضا من قال بثبوت النذر واليمين جعلهما واردين على امر واحد وهوان يصوم رجب واذا كان قوله لله قسما يكون الحلف واردا على النذر دون المنذور فيختلف المنذور المحلوف عليه هف وايضا قوله بل فى كلمتين معناه بل يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمتين فلابد ان يراد باحدهما المعنى الحقيقى وبالاخرى المعنى المجازى وليس الامر كذلك وكل من كامتى لله وعلى مستعمل فى المعنى الحقيقى على ماذكر وايضا فى التحقيق نقلا عن بعض شارح المختصر الحسامى ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه ثم انه بالنية يريد ان يصرف الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر الصيغة وحاصله ان حكم النذر وهو وجوب القضاء ثابت بالصيغة وحكم اليمين وهو وجوب الكفارة ثابت بالنية وهذا عين ماذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه .

تنقسم اقساما[1] فان لم ينو شيئا[2] او نوى النذر فقط اونوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما اونوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير[3] للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفى النذر فيمين فقط وهذا الذى اوردته اشكالا وهو قوله فان[4] قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان[5] هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه[6] القاضى ولا يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لايصدق فى القضاء لان هذا[7] الحكم فيما بين العباد فقضاء القاضى اصل فيه .

بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمتنع الجمع فى شيء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولاتأثيرلها * واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع فى خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والافقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسى مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلاتثبت من غيرنية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الاعند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد* ومن بديع الكلام فى هذا المقام ماذكره شمس الائمة السرخسى رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فى قول ابن عباس رضى الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق فى معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من محتملاته فيعمل بنيته ولايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين*

---

۱) قوله تنقسم اقساما اى يصيربالانقسام اقساما.

۲) قوله فان لم ينو شيئا يتناول ما اذا نفاهما اونفى النذر فيثبت النذرفيهما ايضا والفرق بين ذلك وبين مااذا نفى النذر ونوى اليمين حيث لا يثبت فيه النذر بلزوم الانتفاء على تقدير عدم النذر فى الاول دون الثانى .

۳) قوله ولا تأثير للارادة اى فى ثبوت النذر لان الصيغة متقدمة على الارادة فاذاصدرت عن المتكلم اثبت بها النذر فلو ثبت ثانيا بالنية يلزم حصول الحاصل هف فان قيل فكذلك لاتأثير للارادة فى ثبوت النذر فيمااذا نوى النذر فقط فلم لم يتعرضه له هناك قلنا لان الغرض من هذا الكلام دفع الاعتراض بان النذر واليمين اذا ثبت عندارادتهما يلزم الجمع بينهما فى الارادة ومثل هذا الاعتراض غير وارد هناك واعترضوا بان مثل هذا الكلام يتأتى فى جميع مايراد المعنى الحقيقى والمجازى فيحكم بثبوتهما معا اما ثبوت الحقيقى فبالصيغة فلا تأثير للارادة واما ثبوت المجازى فبالارادة فيجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز فى جميع الالفاظ بهذا الطريق هف.

٤) قوله فان قيل اه والجواب انه انما يلزم ذلك اذا قلنا ان النذر ثبت بمجرد الصيغة مطلقا من غير اعتبار شرط وليس الامر كذلك فالتقدم المانع شرط ونفى النذر مانع عن ثبوت المنفى واما مجرد ارادة اليمين فغيرمانع وان قيل لونوى المجاز فى الطلاق والعتاق ونفى الحقيقة ثبت الحقيقة والنفى ليس بمانع فما الفرق قلنا النفى فى النذر حق العبد وثبوت الحقيقة حق الله تعالى وحق العبد غالب بعدم حاجة الله تعالى واما الطلاق والعتاق فكل من الثبوت والنفى فيما هو حق عبد فيرجح الثبوت بالصيغة.

٥) قوله لان هذا حكم ثابت اه قد يقال فكذلك ما اذا نوى اليمين ولم ينف النذر ولم ينوه فهذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فيكون مصدقا عنده فى ارادة اليمين وعدم ارادة النذر فينبغى ان يثبت اليمين دون النذر كما هو عند ابى يوسف رحمه الله تعالى عليه ولوقيل ان بينهما فرقا فالنذر يثبت بالصيغة عند عدم المانع والنفى مانع وعدم الارادة غيرمانع قلنا فالجواب هو ذلك الفرق ولاحاجة الى ماقال المصنف رحمه الله تعالى عليه.

٦) قوله حتى يوجبه القاضى ولا يصدقه يعنى ان كان القاضى يصدقه فيما قال فيكون مصدقا ديانة وقضاء واما مسئلة الطلاق والعتاق فالظاهر انه يكون مصدقا بينه وبين الله تعالى وان كان القاضى يكذبه فلو لم يسمع بذلك احد الا الله وهو يعلم ما فى ضميره لايقع الطلاق والعتاق.

٧) قوله لان هذا الحكم اه دليل على ما يفهم من قوله فى القضاء وهو ان للقضاء مدخلا فى ذلك واما الدليل على انه لايصدق فى القضاء فهو ان حق المرأة والعبد قد ثبت بالصيغة عند صدورها فهو يريد ابطاله ولا غيره به من غير الحجة وكون الحكم فيما بين العباد ان يتنازعون فيه لاشتماله على منفعة البعض ومضرة البعض .

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلاً اوحسا اوعادة اوشرعا وهى اما
خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفوراومعنى من المتكلم كقوله تعالى
واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لايأمر بالمعصية اولفظ خارج عن هذا الكلام
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا
اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لايكون توكيلا

قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان اوشرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول قوله اوعادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال قوله نحو يمين الفور هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اى استنزل اوحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الامر تعالى وتقدس حكيما لايأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لاعذاب على الاتيان بماخير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لاحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لايختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية* فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام* قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول مايكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك اوبزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة * وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا اوحسا اوعادة اوشرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة مايختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث وفى الرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما اوخاصا اوشرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف .

اوغير

۱) قوله مسئلة لابد للمجاز ه آخر هذه المسئلة عن مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لانها دليل عليها والعادة ان يذكر الدليل بعد الدعوى وذلك لان اللفظ موضوع للحقيقة ويتبادر الذهن اليها بحسب اصل الوضع فالصرف عنها الى غيرها لابد له من الصارف حتى لو لم يوجد الصارفة يحمل عليها ضرورة فلا يكون اللفظ مجملا اذا كان دائرا بينهما وامكن ارادة كل منهما كالمشترك كما ذهب اليه البعض لان الحقيقة اولى .

۲) قوله عقلا اوحسا نصب على الحال من يمنع اوعلى التميز من باب له خاتم حديدا على ان النصب التميز من مفرد غير مقدر فى التلويح ان العادة اعم من عادة العوام وهى العرف اوعادة الخواص وهى الاصطلاح وقد يفرق بينهما باجزاء العادة فى الافعال واجزاء العرف والاصطلاح فى الاقوال .

۳) قوله خارجة عن المتكلم بان لا يكون من افعال المتكلم ولا من اقواله وصفاته والخروج عن الكلام ان لايكون من اجزائه.

٤) قوله نحو يمين الفور اى يمين الحال التى قيدت بزمان التكلم فى المهذب الفور اكنون واصل الفور الغليان فى كنز اللغات فور برجوشيدن ديك وغصب وغير آن فاذا قيل جاء وفعل فى فوره كذا اصل المعنى فى فور مجيئه اى قبل انقضائه لكن المراد على التسامح فى زمان غير متراخى عن المجىء فيمين الفور نحو قوله تعالى والله لافعلن كذا لمن اراد ان لا يفعل الآن كذا معناه لافعلن الآن بقرينة الحال والمقام.

۵) قوله كقوله تعالى واستفزز من استطعت فى الصراح فى فصل الفاء من باب الزاى استفزاز سبك كردانيدن مركسى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك فى تاج المصادر الاستفزاز سبك كردانيدن آورده فى المضاعف فيما آخره الزاى المنقوطة فالآية بالفاء والزايين المعجمتين وفى المقدمة استفزه الخوف فى آرام كرد اوراترس فالمراد الازلال والاضلال والتحريك الى الفتنة ثم ان الله تعالى وهو المتكلم فى الآية رؤف رحيم لايرضى ان يصيب الشر عباده فهذا المعنى يدل قرينة على ان المراد ليس طلب اضلال العباد بل المراد واما التهديد على الفعل اوالاخبار بالتمكن والاقرار على الفعل كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها الآية فسياق قوله تعالى انا اعتدنا الآية وهو التخويف عن الكفر والتحريض على الايمان وهو خارج عن قوله تعالى فمن شاء الآية قرينة تدل على انه غير مستعمل فى حقيقته وهو التخيير بل المراد التهديد على الكفر والاعلام بان للناس اختيار الايمان والكفر .

٦) قوله ونحو طلق آه هذا حقيقة فى التوكيل ولكن قوله ان كنت رجلا وهو يستعمل للتعجيز كما يقال سب السلطان ان كنت رجلا اوللمنع كما يقول صب ماء هذا الكوز ان كنت رجلا قرينة صارفة عن الحقيقة فالمراد المنع عن السعى الى الطلاق .

اوغير خارج[1] فاما ان[2] يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا[3] فى التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان[4] عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير[5] مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب[6] والمأثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما[7] والاول بناءً على صدق عزيمته والثانى بناءً على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته

قوله الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد ان الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل اوغسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه* والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلايجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناءً على ان المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لايكون الابالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية* وحمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى على النوع الاول اى ثواب الاعمال لايكون الابالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لاثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك اوالمجاز الثانى انه لوحمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لاثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لاتبقى الصحة فالوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلوة لايفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله* وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لايقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لايقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شىء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه* واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مالم يثبت من الشافعى رحمه الله على ماسبق ولوسلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنية* واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فيخص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لايفتقر صحته الى النية بالاجماع* واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما

١) قوله اوغير خارج ليس عطفاً على خارج الذى هو صفة لفظ بل هو عطف على الموصوف اى اوامر غير خارج عن هذا الكلام فلايلزم ان يكون لفظا فحينئذ يصح تقسيمه الى كون بعض الافراد اولى وهو امر غير لفظ ولا يلزم عد ذلك من القرينة اللفظية ليكون منافيا لما سبق فى التخصيص انه مخصص غير كلامى .

٢) قوله فاما ان يكون اه المضارع المصدر بان فى معنى المصدر خبر المبتدأ المحذوف اى ماهو كون بعض الافراد اولى اوهو لم يكن كون بعض الافراد اولى بل غير ذلك وهذا يتناول الوجهين احدهما ان يكون المراد هو الاولى كقوله كل مملوك لى حر خرج عنه المكاتب والثانى ان يكون المراد غير الاولى كالفاكهة لا يقع على العنب .

٣) قوله كما ذكرنا فى التخصيص هذا يدل على ان المثالين المذكورين من المجاز والقرينة الصارفة عن الحقيقة هى اولوية بعض الافراد وليس الامر كذلك لان ارادة غير المكاتب والعنب فيهما باعتبار الفردية من المفهوم الذى وضع له اللفظ لاباعتبار خصوصية فيه ومثل ذلك حقيقة ليس الا.

٤) قوله لان عين فعل الجوارح اه قيل لو اريد انها مشروطة بالنية فلا معنى للتخصيص فعين فعل القلب ايضا لايكون مشروطا بالنية ولو اريد انها مقرونة بها على ان النص اخبار فى معنى الامر اى ليكن الاعمال مقرونة بها على انه امر للناس بان يجعلوا الاعمال مع النية فعين فعل الجوارح يكون بالنية بهذا المعنى.

٥) قوله غير مرفوع اذ لا يتصور الرفع والازالة فيما وجد وانقطع اذ لابد فى الرفع من التحقيق ولا تحقيق بعد الانقطاع ولايتصور الرفع فى التحقيق الذى مر .

٦) قوله الثواب والمأثم فى كنز اللغات ثواب طاعة وفى المهذب المأثم نبره فالثواب وان كان حكم الاعمال لانه الاطاعة وامتثال الامر والنهى لكن المأثم نفس الاعمال دون حكمها وانما الحكم كون العمل طاعة ومعصية ومجازات الحسنات ومجازات السيئات فلعل المراد كون الاعمال حسنات وسيئات ينعم بها ويعاقب عليها .

٧) قوله ونحوهما كالوجوب والحرمة والكراهة والفساد والتوقف والبطلان صدق عزيمة وهو ان يعمل بجميع مقتضياتها من غير ترك شىء منها وقيل خلوص النية لله تعالى بحيث لايشعر بها ارادة سمعة ورياء وسائر الاغراض وقيل احكامها بحيث لا يزول بالشكوك والاوهام.

ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عنده فلان المجاز لاعموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اى النوع الآخر وهو الجواز ونحو لاياكل من هذه النخلة ولاياكل من هذا الدقيق ولايشرب من هذه البئر حتى اذا استفه اوكرع لا يحنث ونحو لايضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة

يستلزم انتفاء الصحة لوكانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لوكانت الصحة عبارة عن الاجزاء اودفع وجوب القضاء اوكان الغرض هو الامتثال اوموافقة الشرع فلا * واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لانسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لايكون من عموم المشترك فى شيء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بانا لانعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلايراد الجمع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقى ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لابالنسبة الى افراد نوع واحد ولاشك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع اوتأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لاعن اللفظ **قوله** ونحو لاياكل حلف لاياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والافان كانت الشجرة ممايؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والافان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والافعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لايشرب من هذه البئر فان كانت ملئ فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعلى الاغتراف حتى لايحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالحوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لاتكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء فيه خاض اولم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة اوخاصا كالفاعل اوشرعا كالصلوة .

ونحو

---

١) **قوله** ولما اختلف الحكمان اه قيل لواريد انه يلزم كونه مشتركا لفظا بينهما بان كان الوضع النوعى لهما متعددا فلا نم ذلك فليكن الوضع النوعى واحدا على ان الموضوع له هو مطلق حكم الاعمال المتناول لطائفتين ولواريد انه يلزم كونه مشتركا سواء كان الاشتراك لفظا اومعنى فيقول فليكن تحقق مطلق الاشتراك فى ضمن الاشتراك فحينئذ يجوز عمومه كما فى سائر الالفاظ الموضوعة للمفهومات الكلية حيث يجوز عمومها افراد الموضوع لها .

٢) **قوله** فاذا ثبت احدهما اه فان قيل هذا يدل على ان الحكم الذى وهو الجواز والفساد غير مراد فى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات عند الشافعى رحمه الله تعالى ايضا وليس الامر كذلك لانه اثبت النية فى الوضوء بهذا الحديث وهذا مبنى على ارادة حكم الدنيوى قلنا هذا الزام كما هو الحق عند نا على الشافعى على مقتضى مذهبه ان المجاز لايعم فلايلزم ان يكون الحق مسلما عنده .

٣) **قوله** ونحو لا يأكل من هذه النخلة اى يراد ثمرها بقرينة ذكر الاكل فى هذا الكلام منسوبا الى النخلة لان نفس النخلة لايؤكل وانما يؤكل ثمرتها فى التحقيق اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كان ممايؤكل كقصب السكر والريباس والورجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت له ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يحتمل له نيته واما اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردرى وقوله لا يأكل من هذا الدقيق اى من الطعام الذى يتخذ من هذا الدقيق وقوله لايشرب من هذا البئر اى من مائها بالاغتراف .

٤) **قوله** حتى اذا استفه اوكرع ولم يذكر للمثال الاول تفريع اذ لايؤكل عن النخلة اصلا فى كنز اللغات استفاف داروى سايىدن معجون نا كرده گرفتن والمراد اكل الدقيق قبل ان يعجن وفى تاج المصادر البيهقى الكروع دهن بر آب نهادن در آب خوردن ثم عدم الحنث فى الكروع اذا لم يكن البئر مليئا بحيث يكرع منها فحينئذ المراد المجاز وهو الشرب اغترافا واذا كان مليئا فالمراد الحقيقة عند ابى حنيفة رحمه الله فيحنث بالكروع اذلا صارف عن الحقيقة وعندهما محمول على العرف وهو الاغتراف فلاحنث بالكروع كذا فى التلويح .

٥) **قوله** ونحو لايضع قدمه آه اضافة الدار الى فلان الدالة على المعادات بينهما قرينة على ان المراد الدخول فى داره لاوضع القدم فيها فلووضع القدم فى الدار وباق بدنه خارج الدار لايحنث ولو دخل راكبا يحنث .

٦) **قوله** وكالاسماء المنقولة غلبة استعمالها فى المعنى المجازى وترك الاستعمال فى المعنى الحقيقى وذلك من اوصاف اللفظ غير خارج عن الكلام قرينة صارفة عن الحقيقة.

ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب[1] لان معناه الحقيقى مهجور شرعا وهوكالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار[2] اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لاتكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولاتكون من جنس الكلام اوتكون معنى فى المتكلم اوتكون من جنس الكلام* ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة اوغير خارج عن هذا الكلام بل[3] هو عين هذا الكلام اوشئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة* ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كماذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا اوزائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع[4] على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام* فان[5] قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهذا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما* قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا[6] لحكم يوجبه العام وكل[7] مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهذا يعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم[8] من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا اوحسا اوعادة اوشرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففى يمين الفوركما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور

قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق اوالكل فى الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهولايملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لايعتد بالحقيقة فى مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لايقال فينبغى ان يتعين الاقرار ولايصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى اوغير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لاالى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب

---

۱) قوله لان معناه الحقيقى آه. وهوالمنازعة والمشاجرة المخالفة فى تاج المصادر فذلك مهجور شرعا لان الخصومة حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية فلا يملكه المؤكل فلا يصح التوكيل.

۲) قوله فيتناول الاقرار والانكار لان الجواب كلام يسند عنه كلام الغير مطابقا له من جانب الفلاة اذا قطعها سمى به لان كلام الغير ينقطع به وهذا يعم الاقرار والانكار فيجوز اقراره على المؤكل فى التحقيق انهذا استحسان والقياس ان لايجوز الاقرار وهوقول ابى يوسف رحمه الله تعالى عليه اولاوبه قال زفر والشافعى رحمهما الله تعالى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمخالفة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدما امر به والتوكيل بالشئ لايتضمن ضده ووجه الاستحسان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه.

۳) قوله بل هو عين هذا الكلام اوشىء منه لعل المراد بعين هذا الكلام اللفظ الذى هوالمجاز بشىء من اجزائه وسائر اجزاء الكلام المشتمل على المجاز اوالمراد بالاول ما هوالعمدة فى الكلام وبالثانى ما هوالفضلة والمراد بالاول ان يكون لجميع الاجزاء مدخل فى الدلالة على عدم ارادة الحقيقة وبالثانى ان يكون بعض الاجزاء مستندا فى الدلالة .

٤) قوله لايقع على المكاتب لنقصان المملوكية لانه مملوك رقبة لايدا واما المدبر وام الولد فهما مملوكان يدا ورقبة فلا نقص فيهما فيتناولهما اللفظ.

٥) قوله فان قيل قد جعل فى اه ويمكن الجواب بان فى هذا المقام اعتبارين اعتبار المعنى وهو ان يكون اتصاف بعض الافراد بالمفهوم الموضوع له اللفظ ازيد اوانقص منه فى البعض الآخر واعتبار اللفظ وهو ان يكون اطلاق اللفظ على بعض الافراد اولى منه فى البعض الآخر فالنظر فى فصل التخصيص الى الاعتبار الاول وههنا الى الاعتبار الثانى .

٦) قوله مناقضا ظاهرا وانما قال ذلك لان الله تعالى اورسوله منزه عن ان يكون فى كلامه كذب فلا يتصور المناقضة بين كلاميه المستلزمة لكذب احدهما فالمناقضة انما هى فى الظاهر دون الحقيقة.

۷) قوله وكل مخصص ليس كذلك اه قيل هذا انما يدل على ان المعتبر فى عدم الكلامية ان لا يكون افادة التخصيص تصريح اللفظ فحينئذ الصفة اوالشرط ينبغى ان لايكون مخصصا كلاميا وقد عد من المخصص الكلامى فى فصل التخصيص فليتأمل فهناك جواب.

۸) قوله يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب هذا مجرد قول ولايطابق الواقع اذ لا فرق بين قوله تعالى واستفزز من استطعت وبين قوله مالك العبد كل مملوك لى حر فى عدم دلالة اللفظ على عدم ارادة الحقيقة فالدال فى الموضعين امر عقلى وهو ان الله تعالى لا يريد اضلال العبد وان معنى المملوكية فى المكاتب ناقص .

فالقرينة[1] مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع[2] الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى[3] قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لايأكل هذه النخلة والدقيق حسا وفى[4] لايشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لايضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اماعرفا عاما اوخاصا اوشرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع فى قوله لايأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما[5] لايكون مأكولا حسا اوعادة لايكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما[6] اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازى اولى ونظيره لايأكل من هذه الحنطة يصرف[7] الى القضم عنده وعندهما الى[8] اكل ما فيها .

قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة فى المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لافنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفى كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقي اولى .

---

۱) قوله فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فيه نظر بل القرينة مثبتة لزيادة قيد اى ان خرجت الآن فانت طالق فلامجاز ههنا فلايصح التمثيل .

۲) قوله تمنع الحقيقة عقلا ويمكن ان يقال انها تمنعها عرفا لان العادة ان المولى والمربى لا يريد بمرباه ضرا وان من يريد ترك فعل اذا امر به لا يريد المعنى الحقيقي وهو طلب الفعل بل المراد التهديد .

۳) قوله وفى قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال اه قال الكلاميون الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة فيتحقق الاعمال نفسها منوط بالنية فلا ضرورة فى اعتبار الحكم ثم انه لم يذكر فيما بين مثال الاولوية من قوله كل مملوك لى حر وكل فاكهة لى صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الحديث والقرينة فى الكل مانعة عقلا .

٤) قوله وفى لايشرب من هذه البئر الفرق بينه وبين لايأكل من هذه النخلة اوالدقيق غير ظاهر كما فعل المصنف بل المنع فى الكل بحسب العرف والحس معا .

٥) قوله وما لا يكون مأكولا اه قيل اذا شرط فى اليمين على نفى الفعل ان لا يكون الفعل منتفيا عادة فينبغى ان لاينعقد اليمين اذا قال لا يأكل التراب لانه لايؤكل عادة والجواب ان ذلك ليس شرطا لانعقاد اليمين لينتفى الانعقاد بانتفائه وانما هو شرط اعتبار المعنى الحقيقي ان يقال وعدم الانصراف الى المجاز حتى لو انتفى فالمراد هو المجاز وانما الشرط انعقاد امكان البر وان لم يخرج الى الفعل .

٦) قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة اه اى اذا كان اللفظ حقيقة بالاستعمال فى الموضوع له بان يجوز ارادته وكان مجازا بالاستعمال فى غيره وقد اشتهر ذلك بل ذلك الاشتهار قرينة صارفة عن الحقيقة اولا فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا يكون وعندهما يكون ثم فسر فى التحقيق المستعمل بغير المهجور والمتعذر وفيه ان المتعذر مالايتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور مايتيسر اليه الوصول ولكن القياس تركوه كوضع القدم فى الدار وفسر المعاد بما يتبادر الى الفهم فى العرف سواء كان وايضا فى التحقيق ان الحقيقة والمجاز اذا كانا سواء فى الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق واذا كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه العبرة للحقيقة عندهما العبرة للمجاز .

٧) قوله يصرف الى القضم اى قضم نفس الحنطة فى تاج المصادر القضم بالسكون بسر دندان خوردن

٨) قوله وعندهما الى اكل ما فيها والصواب ان يقال الى اكل عينها ومافيها المذكر فى التحقيق وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وقد صرح المصنف ايضا بذلك فيما سبق فى المسئلة الثالثة .

مسئلة

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا كقوله لامرأته وهى اكبر منه سنا اومعروفة النسب هذه بنتى اما الحقيقة اى المعنى الحقيقى وهو النسب فى الفصل الاول اى فى الاكبر سنا منه فظاهر وفى الثانى فلانها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى اما ان تثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه اى يكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى من اشتهر منه ولايمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه اوفى حق نفسه فقط اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه وذا متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلايكون اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لايحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتى مناف لملك النكاح فلايكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لايخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لايقتضيها والثانى منتف لانه لوقال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح

قوله اومعروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففى الاصغر المجهولة النسب ايضا لايثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا فى الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع لملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلاتصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلاتصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ * فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع * قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على مابيناه

١) مسئلة وقد يتعذر فى الصراح دشوار شدن و ناپديد شدن نشان ومثل ذلك فى تاج المصادر فالتعذر ذلك فى قوله لايأكل من هذه النخلة بمعنى التعسر وفى قوله لامرأته وهى اكبر منه سنا هذه بنتى بمعنى الانعدام والامتناع ثم المراد ان يتعذر بعض المعانى المجازية الذى كان متعارفا لامطلق المجاز والافيجوز ان يراد فى المثال المذكور هذه بنتى فى الشفقة والمروة الى غير ذلك.

٢) قوله كقوله لامرأته الخ فى كشف المنار وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله هى بنتى وهى معروفة النسب ويولد مثله لمثله او اكبر سنا حتى لايقع الحرية بذلك ابدا عندنا خلافا للشافعى غير انه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضى يفرق بينهما لاباعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرق اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولم يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضى نفيا للظلم.

٣) قوله اومعروفة النسب قيد الاصغر سنها بحيث يولد بمثله ذلك اذ لو كانت مجهولة النسب لايثبت النسب من المقر من غير اشتراط تصديق الزوجة على ما فى شرح البرجندى حيث قال نقلا عن فتاوى قاضيخان ان الصحيح انه لايشترط فى الاقرار بالبنوة تصديق المقر له ويشترط تصديقها على ما فى الهداية وكثير من الكتب وعلى الروايتين يثبت النسب فى حق الحرمة مؤاخذة له باقراره فلا يكون له ولاية الانتفاع بها بالازدواج فى التلويح قيد بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففى الاصغر المجهول النسب وايضا لايثبت تحريم فيه انه يدل على تعذر الحقيقة وهى ثبوت النسب فى المجهول النسب وليس الامر كذلك كما مر وقوله والا ففى الاصغر المجهول النسب اه بعده تنميما من حيث القرينة فحق العبارة ان يقال الاصغر سنها المجهولة النسب لايناسب ماقبلها فينبغى ان يقول على مازعم لايثبت النسب مكان قوله لايثبت التحريم لان الحقيقة التى توهم تعذرها انما هى النسب دون التحريم وانما هو المجاز او يقال قبل ذلك لان تعذر المجاز فيها اظهر.

٤) قوله هذه بنتى هذه العبارة بعد امتناع حقيقة هى النسب ومجاز هو التحريم يمكن فيها اعتبار التقدير اى مثل بنتى لتكون حقيقة او اعتبار التجوز بان يراد بالنسب المضافة وصفها المشهورة به.

٥) قوله فلانها اه فيه اطناب وطريق المساواة ان يقال وفى الثانى فلان الشرع يكذبه اه وفى كشف المنار انه لايصدق فى حق من اشتهر منه النسب لان اقرار المرأة على الغير غير معتبر ولا فى حق المقر خاصة لان القاضى كذبه لانه اقرار على الغير لانها تحريم عليه به.

٦) قوله لانه يثبت اه فذلك ينافى الانتفاء منه وهو ظاهر وينافى الثبوت من المدعى لامتناع النسب من الاثنين.

٧) قوله لاشتهاره يعنى ان الشرع كان يكذب المدعى عليه بقول العداين الشاهدين وانه من الاحاد فلان يكذب الرجل بقول جمع بلغوا حد الشهرة اولى بخلاف.

٨) قوله بخلاف العتق لامدخل لهذا الكلام فى هذا المقام وما يتوهم انه فرق بين مسئلتنا وبين ما اذا قال لعبده المعروف النسب من الغير هذا ابنى فهما متشاركان فى تعذر الحقيقة والمجاز اما الحقيقة وهى النسب فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما المجاز وهو العتق فلان العتق الذى يثبت بهذا مناف لملك الرقبة فلايكون حقا من حقوقه فذلك وهم محض. اذلابد ههنا من بيان الفرق بين العتق والطلاق لا بين العتق والنسب فان النسب قدر مشترك بين المسئلتين وما يقابل العتق فيما نحن بصدده انما هو الطلاق فالفرق ان يقال ان العتق الذى يثبت بلفظ هذا ابنى لايكون منافيا للملك لان البنوة قد يكون مع الملك كما اذا اشترى ابنه وان كان الملك سريع الزوال ولكن النسبية لايكون مع النكاح اصلا وقيل هو جواب سؤال مقدر وهو ان الشرع اذا كان مكذبا فى حكم اشتهر خلافه فينبغى ان لايثبت العتق فيما اذا قال عبدى هذا حر من سنة كذا وقد اشتهر انه عبد الى زمان الحال فاجاب بان التكذيب انما هو فى حكم يحتمله والنسب كذلك بخلاف العتق.

٩) قوله فلان التحريم الذى اه قيل ان المنافى لملك النكاح انما هو التحريم الذى يثبت بالنسب لا التحريم الذى يثبت بالطلاق فلفظ هذه بنتى وان كان دلالته التزامية على الاول دون الثانى ولكن يجوز استعماله مجازا فى مطلق التحريم فان المقيد اذا كان لازما لشىء فالمطلق ايضا كذلك فيراد من اللفظ التحريم الثانى على انه من افراد المعنى المجازى فلو اريد ان التحريم الذى يثبت بطريق الدلالة الالتزامية مناف له فنقول ان الكلام فى المجاز وهذا ليس منه.

واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن اوفى حق نفسه فقط ثم(١) هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه اوفى حق التحريم وذا لايمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات ايضا* والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ماثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ماثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولايكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لاحاجة(٢) الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب اوفى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لايمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا(٣) الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس(٤) كونه منافيا بملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لايثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولو ردد بهذا الوجه وهوانه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب اوبطريق المجاز وهوايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن.

قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لا على عبارته فى كتابه المشهور لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما لمدلول الحقيقى وهو باطل ايضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لايثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده* وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لايقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا

قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى اولازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته* فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع* قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى اولم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة.

مسئلة

١) قوله ثم هذا اما ان يثبت آه الاشارة الى الحقيقة على اعتبار المعنى الحقيقى فان قيل قوله اما ان يثبت فى حق النسب يقتضى ان يكون المعنى الحقيقى غير النسب وليس كذلك بل هو عين النسب قلنا المراد انه اما ان يثبت باعتبار نفسه من غير نظر الى ما يدل عليه التزاما واما ان يكون النظر الى المدلول الالتزامى.

٢) قوله لا حاجة الى قوله آه يعنى ينبغى ان يقتضى بقوله اوفى حق نفسه فقط وذا متعذر آه. فيلزم من هذه ان لا يثبت التحريم بتبعية النسب بعدم ثبوت الاصل.

٣) قوله فهذا الترديد يكون قبيحا الترديد القبيح ان لايتصور احد الشقين فى المفهوم المردد كان بينهما منافاة ظاهرة كما يقال اذا كان هذا الشىء انسانا فهو اما ناطق اوجاهل اويقال فهو اما حيوان اوجماد ولاشك ان الترديد المذكور على ما حررناه غير قبيح.

٤) قوله ليس كونه منافيا آه فيه نظر لان الدليل النافى للشىء ما يدل على انتفائه فلا خفاء فى دلالة المنافات المذكورة على انتفاء التحريم المذكور غاية الامر انه يدل عليه دليل آخر ايضا.

مسئلة الداعى الى المجاز[1] اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه[2] وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت اسدا يرمى والامر[3] الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت[4] ان تخبرعن رؤية الشجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ماهو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ماهو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص[5] لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربمايكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ[6] الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز[7] يكون اعذب منه اوصلاحيته للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لايكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا اوالسجع[8] فاذا كان السجع داليا مثل الاسد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لالفظ الشجاع اواصناف البديع[9] كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق اومعناه اى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم[10] كاستعارة اسم ابى حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى اوالتحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل اوالترغيب اوالترهيب[11] اى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب اوالترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان[12] اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين[13] فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر[14] الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة اوتلطف[15] الكلام بالرفع[16] عطف على قوله واختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم[17] فيه جمر موقد فيفيد لذة[18] تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم

قوله اعلم ان المجاز اورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربمايكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه الا انه لامشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها ايضا السجع وقد افرده بالذكر

---

١) قوله مسئلة الداعى الى المجاز اى الى لفظ المجاز فهذا الداعى غير القرينة وهى الداعى الى المعنى المجاز. ٢) قوله المستعار منه اراد المعنى اللغوى و هو الذى يستعار منه اللفظ اى يستعمل لفظ فى غيره وهو المعنى الا ا ل الموضوع له اللفظ لا المعنى الاصطلاحى وهو مااستعمل لفظ فى غيره لعلاقة المشابهة فكل مجاز لابد فيه من المعنى الموضوع له ومن المعنى المستعمل فيه على التجوز ومن اللفظ فان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة بينهما لايتصور بدون هذه الثلثة. ٣) قوله والامر الداعى اوهو الدلالة على كمال الشجاعة. ٤) قوله اذا حاولت اى قصدت فى تاج المصادر المحاولة خواستن. ٥) قوله اختصاص لفظه بالعذوبة اى اختصاص لفظه بالعذوبة اى اتصاف لفظ بالعذوبة مختصة به فالباء يتضمن معنى الاتصاف ويجوز ان يكون الاختصاص بمعنى الامتياز والمعنى ان المجاز يوجد فيه العذوبة والاعجاب واللفظ الذى هو الاصل فى المقام لايوجد فيه ذلك فيكون المجاز ممتازا بها عن ذلك.

٦) قوله كلفظ الخنفقيق فى كنز اللغات خنفقيق سختى زمانه وزن جست ودلير.

٧) قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه اى من لفظ الحقيقة مطلقا لامنه عندما كان لفظ الحقيقة ركيكا كما هو المتبادر من الكلام فلايلزم اتصافه بالركيك وهو مقابل للعذب فلايكون فيه عذوبة بالعذوبة هف وقيل هذا من قبيل فلان افقه من الحمار واعلم من الجدار.

٨) قوله اوالسجع وهو فى الاصل هدير الحمامة وفى اصطلاح علم البديع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد فى الاخر.

٩) قوله اواصناف البدائع اى انواع محسنات الكلام المذكورة فى علم البديع كالتجنيسات والموازنة والقلب والتشريع ولزوم ما لايلزم ورد العجز على الصدر نحو البدعة الشرك اى خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سبب الشرك قد يؤدى اليه فى الصحاح الشرك بالتحريك حبالة الصائد فاختير مجازا فى السبب للجناس الحرف وهو ان يتفق اللفظان فى انواع الحروف واعدادها وترتيبها فيختلف فى هيئتها.

١٠) قوله بالتعظيم اى اختصاص معنى المجاز بالتعظيم ان يفيد فى المستعمل فيه عظمة باعتبار ان معناه الاصلى متصف بها وافادة ذلك لا يوجد فيما يدل على المستعمل فيه بحسب الوضع.

١١) قوله اوالترهيب اى التخويف كذا فى تاج المصادر.

١٢) قوله اوزيادة البيان وذلك لان الانتقال الى المعنى المجازى متكرر لان الذهن ينتقل من اللفظ مع القرينة الى المراد ومرة اخرى ينتقل من اللفظ عند الغفلة عن القرينة الى المعنى الحقيقى وينتقل منه الى المراد لكونه لازماله فالمجاز باعتبار اصل معناه يزداد بيانا للمراد.

١٣) قوله ابين فى الدلالة على الشجاعة فنفس الاسد يدل عليها لكونها لازما للحيوان المفترس ووصف الرمى ايضا يدل عليها لاتصال بينهما.

١٤) قوله فان ذكر الملزوم بينة له ليس المعنى انه بينة على وجوده فى الخارج اووجوده فى الذهن فكثير مايذكر ملزوم ولاينتقل الذهن الى ان اللازم هل موجود اولا بل المعنى ان الذهن ينتقل الى اللازم عند ذكر الملزوم فيقال فكذلك ذكر اللفظ اللازم الموضوع بينة على وجود المعنى الموضوع له بالمعنى المذكور فليس اللفظ فى المعنى الحقيقى دون اللفظ فى المعنى المجازى فلايثبت زيادة البيان فى المجاز.

١٥) قوله اوتلطف الكلام اى صيرورة الكلام بذكر المجاز لطيفا حسنا فانه باعتبار اصل معناه يوقع فى الخيال لذة شىء لطيف معجب متبول فى الطباع ١٦) قوله بالرفع عطف امو يجوز الجر عطفا على زيادة البيان فان التلطف يتعلق بالمعنى على ماذكرنا فيجوز ان يقال ان الداعى الى المجاز اختصاص معناه بتلطف الكلام. ١٧) قوله لفحم فيه جمر موقد فى المنتهى الفحم أنكشت الجمر أنكشت وفى كنز اللغات جمر آتش پارها وأنگشتهاى آتش دار فحينئذ ذكر الايقاد مبنى على التجريد. ١٨) قوله لذة تخييلية اى لذة تحصل النفس بسبب تخييل امر لطيف وايقاعه فى الخيال.

اومطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله اوتلطف الكلام اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون[1] معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة اونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون[2] على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة اواخفى منه فلابد ان تستعمل لفظ المجاز فان[3] المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت[4] القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا[5] كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد[6] هذا المعنى* ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشىء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن[7] لايدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شىء يعرف السامع كمية[8] سواده فيشبه به اويستعار له[9] ليتبين للسامع تمام المراد اوغير[10] ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب[11] الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز فانى قد[12] ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ماهو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لايكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولايكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة.

قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لاينافى ذلك ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لاحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة اومجازا كالحجة اوالعلم مثلا فلاخفاء فى ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلاحاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا.

فصل

١) قوله فيمكن ان يكون معناه آه يعنى ان ارادة المتكلم قد يتعلق المراد بكمال فى المراد من اللفظ و نقصان فيه كما يقال رأيت اباحنيفة اورأيت همجاً اى رأيت رجلا عالماً عظيم القدر او رجلا جاهلا فى نهاية الحقارة وقد يتعلق بكمال فى وضوح الدلالة على المراد والنقصان فيه فالمجاز يفاد به الكمال والنقصان فى المراد ويحصل به زيادة الوضوح و نقصانه فيكون مطابقا لتمام كل من المرادين واما الحقيقة فليست كذلك فقوله زيادة وضوح الدلالة الخ اى باعتبار زيادة الوضوح فطابقة تمام المراد باعتبار زيادة الوضوح ان يحصل بالمجاز زيادة الوضوح او نقصانه.

٢) قوله تكون على نهج واحد فيه نظر لان بعض الالفاظ المترادفة اشهر فى المعنى المشترك بينهما كالشمس اوضح الدلالة على الجرم المخصوص بالنسبة الى بكاء والنوح.

٣) قوله فان المجازات متكثرة الظاهر ان المعنى المجازات فى جميع المعانى متكثرة وليس الامر كذلك فان الله لا يطلق عليه تعالى غير اسمائه واسماء الله تعالى توقيفية ولواريد ان المجازات فى بعض المعانى متكثرة فكذا الحقايق فى بعضها متكثرة فلله عز اسمه الف اسم وواحد وللنبى اسماء وللشمس والجرم اسماء الى غير ذلك.

٤) قوله لما كانت القرينة مذكورة والاولى ان يقال لما كانت القرينة موجودة ليتناول ما لا يجرى عليه الذكر كدلالة الحال ومعنى فى المتكلم.

٥) قوله ثم اذا كان المستعار منه اه وذلك كما اذا سمى القاضى كربا فى قصة امير المؤمنين حمزة رضى الله عنه باسد فانه لا وجود له الا فى عالم الخيال وقوله اوضح الدلالة من الحقيقة منقوض بالمثال المذكور فان كربا اوضح فى افادة المقصود من الاسد.

٦) قوله يؤيد هذا المعنى اه الاشارة الى المذكور بقوله ويمكن ان يكون معناه آه ووجه التأييد غير معلوم.

٧) قوله لكن لايدل على تمام المراد وفيه نظر لان اللفظ الموضوع قسمان الموضوع لاصل المراد كما يقال جاءنى اسود والموضوع لتمام المراد كما يقال جاءنى اسود شديد السواد اوضعيفة اومتوسطة فلو اريد ان الموضوع للتمام لايدل عليه فهو مكابرة ولو اريد ان الموضوع للاصل لايدل على التمام فنعم لكن لايثبت بمجرد ذلك اختيار المجاز على الحقيقة فليذكر المقصد بلفظ يدل على تمام المراد فلا يلزم ان يقال جاءنى حبشى بل يجوز ان يقال جاءنى شديد السواد.

٨) قوله كمية سواده الضمير الى شىء منكر فى قوله ان يذكر شىء وهو ظاهر او الى الشىء المعرف فى قوله اذا اردت وصف الشىء آه اى يعرف السامع به كمية سواد الموصوف.

٩) قوله فيشبه به اويستعار به فيقول جاءنى رجل مثل الحبشى اوجاءنى اسود مثل الحبشى اوجاءنى حبشى.

١٠) قوله اوغير ذلك كاختيار تنبيه السامع عند القرينة اوابهام صون الاسم الموضوع للمراد عن لسانك اوعكس ذلك اوتأتى الانكار لدى الحاجة.

١١) قوله كتاب الوشاح يسمى به تنبيها على عظم ما فيه من المسائل وجودة الفاظه واتساق معانيه فى كنز اللغات وشاح بالضم والكسر حمايل ازجوهر وزرينة كه زنان ازاز گردن تابن بغل حمايل كنند.

١٢) قوله فانى قد ذكرت اه فعلم من ذلك ان الداعى الى المجاز قد يكون ما هو الغرض فى التشبيه وقد يكون المبالغة فى التشبيه مع فائدة اخرى وقد يكون فائدة غير المبالغة فى التشبيه.

فصل وقد تجری الاستعارة التبعية فی الحروف ذکر علماء البیان ان الاستعارة علی قسمین استعارة اصلية وهی فی اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهی فی المشتقات وانما قالوا هی تبعية لان الاستعارة فی المشتقات لاتقع الا بتبعية وقوعها فی المشتق منه کما تقول الحال ناطقة ای دالة فاستعير النطاقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وکذا الاستعارة فی الحروف فان الاستعارة تقع اولا فی متعلق معنی الحرف ثم فيه ای فی الحرف کاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يکون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة فی الافعال والصفات المشتقة تسمی تبعية لانها تجری اولا فی المصدر ثم بتبعيته فی الفعل ومايشتق منه مثلا يقدر فی نطقت الحال اوالحال ناطقة بکذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنی دلت وناطقة بمعنی دالة وغير ذلک واستدلوا علی ذلک بان کلا من المشبه والمشبه به يجب ان يکون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هوالحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه کلام يطلب من شرح التلخيص* فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لايختص بالافعال والصفات بل تجری فی الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فی متعلق معنی الحرف وتجری فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلک فی الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنی الحرف ما يعبر به عند تفسير معانی الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والی لانتهاء الغاية وفی للظرفية واللام للتعليل الی غير ذلک فهذه ليست معانيها والا لکانت اسماء لاحروفا وانما هی متعلقات معانيها بمعنی ان معانی تلک الحروف راجعة الی هذه بنوع استلزام کذا فی المفتاح مثال ذلک قوله تعالی فالتقطه آل فرعون ليکون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر* لدوا للموت وابنوا للخراب* شبه ترتب العداوة علی الالتقاط وترتب الموت علی الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فی المشبه اللام الموضوعة للدلالة علی ترتب العلة الغائية التی هی المشبه به فجرت الاستعارة اولا فی العلية والغرضية وبتبعيتها فی اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيکل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لکونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يکون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلک يستعار لام التعليل للتعقيب کما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يکون سبعا اوانسانا ويقع علی تعقيب غير المعلول للعلة کتعقيب الموت للولادة بناء علی انه تعقيب کما يقع اسد علی زيد بناء علی کونه شجاعا فيکون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنی قوله جعل کان الولادة علة للموت له ويکون استعمال اللام فی تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فی المشبه* ولما کان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان مابعد اللام يکون علة لامعلولا والعلة تکون متقدمة لامتعقبة فلا معنی لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنی

---

۱) قوله وقد يجری الاستعارة التبعية الظاهر ان المجاز المرسل والاستعارة الاصلية لايجريان فی الحرف اذ لابد فيها من المناسبة بين معنی اللفظ من حيث الوضع وبين معناه المستعمل فيه فلابد ان يکون المعنی الاصلی مستقلا بالمفهومية ليتصف بالمشابهة بالمناسبة کالمشابهة والسببية والمسببية والحالية والمحلية الی غيرذلک من انواع المناسبة.

۲) قوله وهی فی اسماء الاجناس والاولی ان يقال فی الاسماء الغير المشتقة ليتناول الاعلام کقولک جاء فی ابوحنيفة رحمه الله تعالی عليه ای رجل عالم عظيم الشأن ورأيت حاتما ثم الظاهر من هذا الکلام ان الاستعارة الاصلية لايکون فی المشتق وفيه نظر کقولک جاء فی الجلاد والجرار لمن کان علی هيئة ولم يوصف بذلک الوصف.

۳) قوله فاستعير الناطقة اه فيه وجهان آخران ان يکون الکلام تشبيها بحذف اداته ای الحال مثل الناطق وان يکون النطق مستعملا فی معنی الدلالة لعلاقة انها من لوازمه فيکون مجازا مرسلا.

٤) قوله فی متعلق معنی الحرف اذا قلت سرت من البصرة الی الکوفة فمعنی من الابتداء الخاص ومعنی الی الانتهاء الخاص ومايتعلق به معناها البصرة والکوفة ومعنی وقوع الاستعارة فيهما انهما من حيث انهما يتصفان بمعنی نقيضه ما خلا عنهما کالکون مبتدأ منه او منتهی اليه يستعاران لامر اويستعار لها امر فالاستعارة فی الحقيقة فی الکون مبتدأ منه ومنتهی اليه فقوله تعالی ولاصلبنکم فی جذوع النخل ای علی جذوع النخل شبه فيه کون الجذوع مستعلی عليها لکونها ظرفا للتصليب فاستعير الظرفية للاستعلاء عليه ثم تبعية هذه الاستعارة استعير لفظ فی لمعنی علی فمن قال ان متعلق معنی الحروف کالمجرور فی قولنا زيد فی نعمه ليس مراده ان الاستعارة يقع فی نفس المجرور باعتبار ذاته بل المراد ما ذکرنا فهذا لا يخالف ما قال صاحب المفتاح ان المراد بمتعلقات معانی الحروف مايعبر بها عند تفسير معانيها کما قال معنی من ابتداء الغاية فان معناه ان الاستعارة اولا يقع فی معنی الابتداء مثلا ثم تبعية ذلک يقع الاستعارة فی لفظ من.

۵) قوله فيستعار اولا التعليل الخ ای شبه کون الشیء عاقبة بفعل بکونه علة غائية له فی الترتب عليه فاستعير العلية للکون عاقبة ثم استعير بتبعية ذلک اللام بمعنی مايدل علی العاقبة.

٦) قوله فان التعقيب لازم للتعليل هذا خروج عن السوق لانه لبيان الاستعارة التبعية وهی مبنية علی التشبيه دون اللزوم الا ان يقال ان الاستعارة ههنا بمعنی التجوز مطلقا لابالمعنی المصطلح والمعنی ان کون الشیء عاقبة بفعل لازم لکونه علة غائية له وقوله فان المعلول يکون عقيب العلة اراد بالمعلول علة الفعل الغائية فانها معلول له فی الخارج وان کان علة له فی الذهن.

وهو[1] اعم من ان يكون تعقيب[2] العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له[3] اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل[4] كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا[5] بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولاشك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة[6] اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف[7] .

على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون مابعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولايخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لاحاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتأديب اولا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لامن جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لايقال العلة من حيث هى علة لاتقتضى الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتب ماليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لافى العلية لانا نقول لانسلم ذلك فى العلة الغائية قوله وهى فى اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز اواطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهران المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى .

---

١) قوله وهواعم من ان يكون اه انما قال ذلك ليثبت التغاير بينهما فيتحقق الاستعارة وهو ذكر الشيء وارادة غيره للعلاقة المشابهة بينهما.

٢) قوله تعقيب العلة المعلول اى جعل العلة الغائية عقيب المعلول اوالمعنى جعل العلة الخارجية معقبا بمعلولها بان يكون المعلول عقيبها فالعلة الخارجية هى الفعل والعلة غائية فتعقيب الشيء بالشيء يستعمل بالمعنيين .

٣) قوله يستعار اللام له اى لما يدل على التعقيب كالفاء او ثم فقوله لدوا للموت وابنوا للخراب اى لدوا فموتوا او ثم موتوا وابنوا ثم اتركوا خرابا او ثم احدثوا الخراب فى المهذب الخراب يران ويرانى.

٤) قوله جعل كان الولادة علة للموت والاظهر ان يقول جعل الموت كانه علة غائية للولادة فاستعمل اللام لان حرف التعليل انما يدخل على العلة فينبغى ان يجعل الموت علة لامعلولا ثم قوله جعل كان الولادة من باب التنازع بين الفعل والحرف والمتنازع فيه لفظ الولادة.

٥) قوله وهذا بناء على ان اللام آه اى الحكم بان اللام تدخل على المعلول مع انها تدخل على العلة بناء على ان المعنى ههنا علة غائية ولايخفى ان فى كلامه لااطناب وطريق الايجاز ماقلنا ثم قوله تدخل فى علة الغائية ليس مما ينبغى لان فى يفيد الظرفية ولاظرفية بل المناسب ان يقال على العلة الغائية ليفيد الاستعلاء والالتصاق وقوله معلول العلة الفاعلية وايضا معلول الفعل الذى كان الغرض غاية له فاذا قيل ضربته للتأديب فالضرب علة للتأديب وسبب له.

٦) قوله تشتد الحاجة اليها لابتناء بعض المسائل عليها وتسمى حروف المعانى لانها وضعت للمعانى واما حروف المبانى فهى مجرد بناء الكلمة منها كالزاى من زيد لايقصد بها معنى وقيل لانها وضعت لارتباط بين المعنيين آلة للاتصال بينهما كالباء فى مررت بزيد يرتبط بها معنى المرور الى زيد ثم المسمى بالحروف انما هى حروف العطف والجر واما الظروف فسماها المصنف اسماء الظروف والفاظ الشرط سماها كلمات الشرط ويجوز تسمية الكل حرفا فانها كالحرف آلة للاتصال بين امرين.

٧) قوله حروف العطف ابتداء بها لانها اكثر وقوعا كذا فى كشف المنار ويجوز ان يقال لان معظم مسائل هذا الفصل انما هى المباحث المتعلقة بحروف العطف.

الواو

الواو(۱) لمطلق الجمع بالنقل(۲) عن ائمة اللغة واستقراء(۳) مواضع استعمالها وهي بين(۴) الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولايمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم(۵) لاتأكل السمك وتشرب اللبن اى لاتجمع بينهما فلهذا لايجب الترتيب في الوضوء

قوله الواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولايدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولاعلى الترتيب اى تأخر مابعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واستدل على ذلك بوجوه* الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكرابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه * الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لايصح فيها الترتيب اوالمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب اوالمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكروخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله اوبعده* الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة اوترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا* الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لوشرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضماران فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلوكان الواو للترتيب لماصح في هذا المقام كما لايصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لامتقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لاينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لايجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لايجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لايوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لايجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل* لايقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الاكونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما * لايقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة* لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لايوجب ان يقدر

۱) قوله الواو لمطلق العطف قدمها لاطلاق العطف بها عن القيود المعتبرة في سائر العواطف كالتعقيب والاستدراك الى غير ذلك ولكثرة وقوعها في الكلام في كشف المنار ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض للمقارنة اوالترتيب وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو محكي عن الشافعي رحمه الله تعالى عليه ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الايدى عطفت على الوجوه بالواو ثم يمكن الاستدلال على المقارنة بان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن لنفي المقارنة والاجتماع في الزمان بين السمك وشرب اللبن فلو لم يكن الواو للمقارنة لايوجد في مدخول النفي ما يدل على المقارنة فلا يتصور نفي الشيء بدون ان يكون في المنفي ثبوته .

۲) قوله بالنقل عن ائمة اللغة فهم صرحوا بانها لمطلق العطف ولم يعتبروا فيها المقارنة ولا الترتيب كما نقل بعض عن سيبويه وسائر البصريين والكوفيين .

۳) قوله واستقراء مواضع استعمالها فالعرب يقولون جاءني زيد وعمرو وفيما يقصدون مجرد الاشتراك بينهما من غير تعرض للمقارنة اوالترتيب في كشف المنار لوكانت للترتب لما صح قوله جاءني زيد وعمر واذا جاءا معاً اوجاء عمرو اولا ولما صح ان يقول عمرو بعده اوقبله للزوم التكرار اوالتناقض ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولكان الترتيب مقصورا في قوله تعالى واسجدي واركعي وليس كذلك اذ في تلك الشريعة تقدم الركوع على السجود .

٤) قوله وهي بين الاسمين الخ دليل ثالث على اطلاق العطف بالواو عن المقارنة والترتيب تقريره ان الواو كالف التثنية في جاءني رجلان بلا تفاوت غير ان العاطف لاشتراك المتخالفين في الحكم واداة التثنية لاشتراك المتماثلين فكما ان الالف يفيد مجرد الاجتماع في الحكم دون المقارنة والترتيب فكذلك العاطف المذكور والمراد بالاختلاف ان لايذكر بلفظ اسم الجنس المتناول لهما بل يذكر كل باسم آخر كزيد وعمر ورجل وامرأة وبالاتحاد ضد ذلك قوله بين المختلفين اى في المشاركة بينهما في حكم وكذلك معنى قوله بين المتحدين الى الواو في افادة الشركة بين المختلفين كالالف في افادة الشركة بين المتحدين اوالمعنى ان الواو حال كونها بين الاسمين المختلفين كالالف حال كونها بين اجزاء الاسم الدال على المتحدين.

٥) قوله وقولهم لاتأكل بالجر عطف على قوله بالنقل اوبالرفع على الابتداء فالخبر قوله اى معناه لاتجتمع اى معناه كذا فحينئذ يكون العطف بالمعنى على المجرور كقوله وهي بين الاسمين الخ.

واما فى السعى بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لايحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لايدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديما فى القرآن لايخلوعن مصلحة كالتعظيم او الاهمية اوغيرهما ولاشك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب فى الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا.

فى الكلام افعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لوقال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لايفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولايعد بتقديم الخبز عاصيا لايقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هوهو فلايلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الاالغسل على انه معارض بانه لايجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكرنا فلايجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولايخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ماعطف عليه بالواو للقطع بانه لادلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة الآية على انه يجب السعى عقيب النداء بلاتراخ وانه لايجوز تقديم ترك البيع على السعى قوله واما فى السعى استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بمابدأ الله تعالى به فهم النبى صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبى صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم فى الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لايحتمل الترتيب اذ لامعنى لتقدم احدهما على الآخر فى ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعى وقد يقال ان قوله فلاجناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما فى الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما

وزعم

١) قوله واما السعى بين الصفاء والمروة الخ جواب سؤال مقدر تقريره ان قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى افاد وجوب الترتيب بينهما فى السعى بينهما فيخرج بعد طواف القدوم الى الصفا فيصعد الى الصفا ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو بما شاء ثم يمشى الى المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين ويصعد اليها ويفعل فيها مايفعل فى الصفا ثم يسعى الى الصفا هكذا يفعل الى سبع مرات مجيئا وذهابا فلو لم تكن الواو للترتيب لما وجب الترتيب فى الآية هف فاجاب بان وجوب الترتيب انما ثبت بالحديث دون الآية المذكورة فلا يلزم الترتيب فى معنى الواو ثم الصفا والمروة علمين لجبلين بمكة والشعائر جمع شعرة وهى العلامة والمعنى انهما اعلام مناسك الله وعباداته.

٢) قوله لايحتمله اى لا يدل عليه بطريق الاحتمال كاللفظ المشترك يدل على احد معانيه احتمالا فضلا عن ان يدل بطريق القطع.

٣) قوله لايدل على ان بدايته تعالى موجب الخ هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الحديث يدل على ان بداية الله تعالى موجب لبدايتكم وانما بداية الله تعالى بذكر الواو بين المعطوفين واذا كان البداية بلفظ الواو موجبة لذلك فلفظ الواو موجب لذلك البداية وهى يستلزم الترتيب فيكون الواو دالة على الترتيب فاجاب بما اجاب وقد يجاب بانا سلمنا ان بداية الله تعالى يوجب بداية العباد ومع ذلك لا يلزم الترتيب فى الواو بل انما يلزم الترتيب فى نفس البداية فلو ذكر المقيد بلا واو يلزم حينئذ الترتيب مع عدم الواو ثم قيل فيه نظر لان ترتيب الحكم على المقيد يدل على علية القيد له كما هو المشهور فيلزم ان بداية الله تعالى علة لبدايتكم فيوجبها.

٤) قوله وانما الوجوب فى الحقيقة اى بالنسبة الى علمه عليه السلام وقوله بالنسبة الى علمنا عطف على ذلك المقدر.

وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا[1] بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم[2] ذلك البعض باطل بل الخلاف[3] راجع الى ان عنده كما يتعلق الثانى والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز[4] عند الشرط وفى المنجز[5] تقع واحدة لانه لايبقى المحل للثانى والثالث وعندهما[6] يقع جملة لان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا اى لا ترتيب فى صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط

قوله وزعم البعض لوقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلايصادف الثانية والثالثة المحل كما لوذكر بالفاء اوثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لايلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لايتحقق فى الخارج الامقيدا واما النقض فلانها لوكانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فنحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلاتصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف مااذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلاواسطة وبخلاف مااذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام مايغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلايكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو فى ازمنة التعليق لافى ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لافى صيرورة اللفظ تطليقا* وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير مافى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لوقال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة مااذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف مااذا ذكره بالفاء اوثم اوقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح فى تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك مايقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لايسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لابحال التعليق وليس ههنا مايوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لايخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه فى الاسرار

١) قوله استدلالا بوقوع الواحدة اه قيل وقوع الواحدة عنده انما يدل على عدم وجوب المقارنة عنده اذ لووجبت المقارنة لوقعت الطلقة الثانية والثالثة فى زمان الاولى فيقع الكل فى الملك فيصح وعدم وجوب المقارنة لايستلزم وجوب الترتيب فلايلزم اباحنيفة رحمه الله تعالى عليه القول بالترتيب وايضا وقوع الثلث عندهما انما يدل على عدم وجوب الترتيب اذ لو وجب الترتيب لكان وقوع الثانية بعد زمان الاولى فيكون فى غير الملك فلايصح وكذا الامر فى الثالثة وعدم وجوب الترتيب لا يستلزم وجوب المقارنة فلا يلزمهما القول بالمقارنة فليكن المذهب عند الكل انها لمطلق الجمع بلا اشتراط شئ من الترتيب والمقارنة فان قيل فمن اين يلزم عنده الواحدة وعندهما الثلث قلنا ان الايجاب تم عنده قبل العطف فلا يبقى محلا بعده ولايتم عندهما قبله فالكل فى المحل.

٢) قوله وهذا اى زعم ذلك البعض باطل لان الواو لوكانت للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يلزم ان يقع الواحدة عنده فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لان الثانية اذا كانت متأخرة عن وقوع الاولى كانت فى غير المحل فلايقع وكذا الثالث وايضا لوكانت للمقارنة عندهما يلزم ان يقع الثلث عندهما فيما قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق هف وفى التحقيق ما يدل على عدم وقوع الثلث عندهما فى هذه المسئلة حيث قال ولولم تكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلث عندهما فى هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو مابعده بعدم المحل كمالوقال بغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقوله فى هذه المسئلة اشارة الى ماقال لاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق وقال العلامة فى التلويح انهم اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا.

٣) قوله بل الخلاف راجع اه الحاصل ان الترتيب ههنا ليس بسبب الواو وعنده بل بسبب ان الجزاء يدل على الوجه الذى متعلق بالشرط ولما كان تعلق الثانى بالشرط بواسطة الاول كان وقوعه بعد وقوع الاول عند حلول الشرط فكان فى غير المحل فلايصح وفى التحقيق بشبه ذلك بما اذا انظمت فى سلك وعقد رأسه ينزل عند الانحلال على الترتيب الذى انظمت وان المقارنة ههنا ليست بسبب الواو عندهما بل السبب ان العطف يوجب الاشتراك بين المعطوفين فيما يتعلق به الاول فيتساويان فى التعلق بالشرط فيقعان عند وجوده معا ليكون الوقوع على نهج التعلق كما اذا تعلق شيئان بثالث علق بحبل بحيث يستوى تعلقهما به ولا يكون احدهما اقرب فاذا قطع الحبل يقعان على الارض بوقوع الثالث معاً من غير سبق احدهما.

٤) قوله كالمنجز التنجيز لم يذكر فى الصراح ولافى تاج المصادر البيهقى ولا فى كنز اللغات ولكن ذكر ان النجز بسكون العين قضاء الحاجة وكذا الانجاز فلا يبعد ان المنجز بسكون بتخفيف العين ولكن المشهور هو تشديدها والمراد ايقاع الطلاق فى الحال مقابل للتعليق وهو ايقاع الطلاق بعد وجود الشرط .

٥) قوله وفى المنجز عنده تقع واحدة ليس الاضافة الى الضمير للتخصيص والدلالة على انه يقع عندهما ثلاثا فانه مخالف لظاهر كلام صاحب التحقيق وشارحى المختصر وانما يقع الثلث عند مالك رحمه الله تعالى وكذا فى كشف المنار وفى شرح المختصر لمولانا ابوالمكارم

٦) قوله وعندهما يقع جملة اى فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق.

كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها وقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه اوبحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة فى اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لايجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولاحاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لايختلف بكونه بعقد واحد اوبعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد.

قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابى حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لوكان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لاحاجة الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولايخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لايجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح فيه خلاف ابى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى الواحد بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف

١) قوله كما اذا كرره فان قلت ماالفرق بين قوله انت طالق ثلاث مرات بغير المدخول و بين قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات لمدخول بها يقع واحدة فى الاول وثلث فى الثانى قلنا الايجاب يتم فى الاول فى زمان صدور اللفظ فيقع الطلاق باول الثلثة فيلغو ما بعده بعدم الملك واما الايجاب فى الثانى فلايتم الا بعد وجود الشرط وكل من الثلثة فى هذا الزمان يستحق ان يقع فالكل سواء فيقمن من غير تقدم وتأخر فى الوقوع وتصوير المسئلة فى التحقيق فى صورة اخرى حيث قال لما لوكرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالتعليق حينئذ عند عدم الملك وبالملك وفيما قال المصنف عند وجود الملك و بغير الملك ثم قوله مع غير مدخول بها متعلق بالتكرير لتضمن معنى الخطاب والمكالمة. ٢) قوله وان قدم الاجزية يجوز ان يكون القصد الى الرد على من زعم الترتيب فى الواو عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى تقريره ان الواو لوكانت للترتيب عنده يلزم وقوع الواحدة فى الصورة المذكورة عنده دون الثلث بناء على ما ذكرنا فى قوله وهذا زعم باطل اوالغرض بيان مجرد الفرق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى بين الصورتين قوله يقع الثلث فى كشف المنار لان الاصل فيما يذكر فى آخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر كما فى الاستثناء واذا توقف اوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعلق واحدا فيقع الكل فى حال واحد لان الواو لايترك بها الاجتماع لانها مطلقة واما اذا قدم الشرط فليس فى آخر الكلام مايغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر اولا وثانيا وثالثا فيكون الوقوع على ترتيب التعلق. ٣) قوله لانه اذا قال ان دخلت الدار اه قيل ههنا وجهان ان يتعلق الشرط بالاخير فقط وان يتعلق بالكل واما التعلق بغير الاخير فقط فردود بانه لوكان الامر كذلك يوجب التقديم على الاخير فلو كان متعلقا بالاخير فقد يقع الطلاق الواحد ويلغو الاخيران بعدم المحل بعد الاول ولو كان متعلق بالكل لا يقع شيء اصلا قبل وجود الشرط وبعده يقع الثلث لاستوائها فى التعلق فكذا فى الوقوع فما الوجه فى ترجيح الوجه الثانى على الاول والجواب ان الاصل ان يتعلق القيد بما هو الاصل وهو المعطوف عليه ولكن لما تأخر عن الاخير يلزم التعلق به ايضا فيلزم التعلق بالكل ثم المذكور فى اكثر النسخ الاجزية المتوقفة وفى بعضها الاجزية المتفرقة فهى ما يكون مذكورة بالفاظ ثلثة والاجزية المتحدة ما يكون مذكورة بلفظ واحد كلفظ الثلث فالمتحدة يتعلق بالشرط دفعة سواء كان متقدما اومتأخرا واما المتفرقة وانما يتعلق به الكل دفعة فى صورة التأخر وفى صورة التقدم يتعلق الكل على الترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

٤) قوله اذا تزوج امتين اه اى يتزوج برضاه ورضاهما والا فلا يلزم الصحة بمجرد عتقهما بل لا بد من اجازة الزوجين بعد العتق وايضا لابد ان يكون مولاهما واحداً اذ لوكان مولى كل غير الآخر فى صورة عتقهما بكلامين منفصلين لايلزم بطلان نكاح الثانية لان المعتق اولا ليس بالاعتاق ناسخا لنكاح الاخرى فليس له ذلك فى ملك الغير بخلاف ما اذا كان مولاهما واحدا فاعتاقه اولا احديهما رد منه نكاح الاخرى لانه اذا كان الاعتاق متعاقبا ينفذ لنكاح الاولى قبل الثانية فيلزم ان يكون نكاح الثانية نكاح الامة على الحرة وذلك غير جائز هذا ما قالوا وفيه نظر لانه لواريد ان يكون نكاح الامة على الحرة فى حال الانعقاد وانعقادهما فى حالة واحدة فلايكون نكاح الامة على الحرة فهذا عند تأخر نكاح الامة ولواريد ان يكون كذلك فى حالة النفاذ فنكاح الثانية فى حالة النفاذ ليس نكاح الامة بل هو ايضا نكاح الحرة فالاحسن ان يقال اذا عتقت الاولى قبل الثانية ينفذ نكاحها فلايبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف فى مقابلة الحرة كما اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا كذا فى التحقيق.

٥) قوله فجعلتموه للترتيب والا فليست الثانية ثانية ليبطل نكاحها والجواب ان كون الثانية ثانية ليس لترتيب يقتضيه الواو لترتب يقتضيه التلفظ باحدهما اولا وبالآخر ثانيا.

٦) قوله فقد وضع المسئلة هكذا اه تصوير المسئلة فى كشف المنار هكذا حيث قال واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وفى التحقيق هكذا لو زوج امتين لرجل برضاها من رجل فى عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما الى آخر ما قال فعبارة التحقيق على طريق مرضى عند المصنف لخلوها عن التقيد بعدم اذن الزوج وعن التقيد بكون التزويج فى عقدة واحدة.

٧) قوله لاحاجة الى التقييد به بل التقييد به يخل بظاهر الحكم وهو صحة نكاحهما بمجرد اعتاقهما معا وبطلان نكاح الثانية بمجرد اعتاقهما على التعاقب فانما ذلك عند اذن الزوج واما اذا لم يأذن الزوج فاعتقهما معا فلا يصح النكاح واذا لم يأذن الزوج فاعتقهما على التعاقب لايبطل نكاح الثانية بل قد يبطل نكاح الاولى بان اجاز الزوج بعد عتق المتعاقب نكاح الثانية فقط وفسخ نكاح الاولى فيصح نكاح الثانية لوجود الاذن من الجانبين و بطل نكاح الاولى بالفسخ.

٨) قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى آه فى شرح البرجندى ولا يجوز ان يكون متولى طرفى النكاح فضوليا من الجانبين اوفضوليا من جانب واصيلا او وليا اووكيلا من جانب آخر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابى يوسف رحمه الله تعالى يجوز ويتوقف.

وبعض

وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون الزوج فان[1] هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج[2] الفضولى اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما اوبحرف العطف اىقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل[3] نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه[4] للقران فان قال اعتق ابى فى مرض موته[5] هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيمابين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق[6] كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لايمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه[7] عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولايمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه[8] للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابى معا

قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لايلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما اونكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلايتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة اومفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فى حقها لايتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلايلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة واما اذا كان فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجازجاز لانهما لوانشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لاتضايق فى التوقف واحدهما لايملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لابمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذلادلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اى لاوارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لوكان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولوكان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لايخرج من الثلث

---

۱) قوله فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد الخ وليس اختلاف الحكم فى هذه المسئلة بكون العقد واحداً اومتعددا بل يكون مولاهما واحدا او متعدداً بان يكون كل من الامتين لرجل آخر فعبارة الجامع الكبير على ما ذكر فى التلويح هكذا لو زوج رجلا امتيه من رجل برضاهما فى عقدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لايلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولواعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز اذ ليس هناك جمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا هذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وان كانا فى عقدين بان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان فيه بكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز فهذه العبارة يدل على ما ذكرنا .

۲) قوله وان زوج الفضولى اه هذا يحتمل الوجهين ان يكون الفضولى من جانب الزوج وان يكون من جانب الاختين فكل منهما فى صورتين نكاح موقوف والجمع بين الاختين فى النكاح الموقوف جائز وقوله بعقدين احتراز عما اذا كان بعقد واحد فيبطل النكاحان حينئذ وان اجازهما متفرقا.

۳) قوله اى بطل نكاح آه والاظهر ان يقال اى بطل نكاحهما وذلك لانه لايجوز الجمع بين الاختين نكاحا فلا بد ان يبطل احد النكاحين ولاترجح لاحدهما بعدم المرجح حيث اجازهما معا فيلزم التنصيف لكن النكاح لايتجزى فيسرى الى الكل فيبطلان معا .

٤) قوله فجعلتموه للقران قيل ان المقارنة والمباينة انما يستفاد من الوصل وعدم السكون بينهما كما اذا اقر الابن متصلا الى ان اعتق فى مرضه هذا وهذا وهذا اذ لو كانت بالواو ينبغى ان يثبت فيما اذا سكت ثم عطف بالواو هف .

٥) قوله فى مرض موته قيد به ليكون الاعتاق وصية فيعتبر من الثلث وقيد بعدم وارث آخر اذ لو كان يعتبر الاقرار فى نصيبه لا فى المجموع وقيد بعدم مال آخر اذ لو كان لم يعتق من ثلثه بل اقل من الثلث.

٦) قوله يعتق كله ولايتوقف صدر الكلام على آخره وان كان مغيرا له لان المجموع خرج عن ان يكون كلاماً واحداً بسبب السكوت فى البين.

٧) قوله فموجبه عتق ثلث الثالث هذا اذا كان العطف على الاول واما اذا كان العطف على الثانى ونصيبه عتق النصف فينبغى ان يكون موجبه عتق الربع على ان ينصف نصيب المعطوف عليه بينه وبين المعطوف كما اذا قيل ان عطف الثانى على الاول يوجب تنصيف حكمه وهو عتق الكل واذا لم يسكت بعد الثانى ينبغى ان يعتق الثلث من كل من الاخيرين اذا قصد عطف كل منهما على الاول وان يعتق الربع من كل منهما اذا قصد العطف على الثانى.

۸) قوله فجعلتموه للقران وقد مر الجواب عن ذلك .

لانه[1] لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى[2] لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح[3] الامة على الحرة لايجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثانى والثالث فلان الكلام[4] يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء[5] وهنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان[6] نكاح الاولى واما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولايعتق من الاول الابعضه فيكون مغيرا الاول الكلام بخلاف الامتين اى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق[7] الثانية لايغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصرى قد قيل لافرق[8] بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الامتين قال هذه[9] حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى[10] لو افردهما صح[11] نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح[12] نكاحهما وقد تدخل[13] بين الجملتين فلاتوجب المشاركة ففى قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة

قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة

قوله ولايعتق من الاول الابعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعي مكاتب والمكاتب عبد مابقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الاثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لايثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت

قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط اونحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما فى ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية اوبالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لايوجبها ولايدل عليها.

وانما

---

١) قوله لانه لولم يكن اه قيل هذا انما يدل على انتفاء مجموع الامرين وهو عدم القران ووجود الترتيب فليكن انتفاء المجموع ههنا بانتفاء الجزء الاخير حتى ينعدم كل من القران والترتيب ويكون الواو لمطلق الاجتماع والاشتراك من غير تقيد بالقران اوالترتيب . ٢) قوله فلانه لما عتقت الاولى اه هذا الجواب لايدفع الاعتراض فانه لايدل على ان الواو ليست للترتيب بل انما يدل على عدم محلية الثانية للتوقف عند عتق الاولى فذلك لبقاء الرق فيها حينئذ وذلك لتأخر عتق الثانية عن الاولى فيلزم الترتيب وليس هناك مايدل عليه سوى الواو فهذا الجواب يقتضي دلالة الواو على الترتيب بل الجواب ان يقال ان الترتيب قد جاء من الترتيب فى التلفظ دون الواو فلما تلفظ بعتق الاولى قبل الثانية حكم فى زمان التلفظ من غير ان يتوقف على آخر الكلام لانه ليس مغيرا له.

٣) قوله فان نكاح الامة على الحرة لايجوز فيه ما مر ان هذا فرع تأخر نكاح الامة ولا تأخر باعتبار ابتداء العقد وباعتبار حال النفاذ ليس نكاح الامة على الحرة بل نكاح الحرة على الحرة فينبغى ان يقال فان نكاح الامة موقوفا مع نكاح الحرة لايجوز كما ذكرنا.

٤) قوله فلان الكلام يتوقف الخ يعنى ان المقارنة ليست بسبب الواو بل بسبب ان حكم الاول لم يثبت فى زمان التكلم به لتوقفه على آخر الكلام وانما يثبت فى زمان التكلم بالثانى فيلزم المقارنة معنى.

٥) قوله بمنزلة الشرط والاستثناء لا يخفى ان بين اجازة الثانى وبين الشرط والاستثناء فرق لانهما يغيران صدر الكلام فى الجملة لابالكلية حتى يبقى صدر الكلام بينهما بعد مافى الجملة واما اجازة نكاح الثانية فيبطل نكاح الاولى اصلا على ماقال.

٦) قوله توجب بطلان نكاح الاولى قيل هذا انما يصح اذا كان نكاح الثانية قبل نكاح الاولى واذا كان بعده فيبطل هو بنفسه ولا يكون مبطلا.

٧) قوله فاعتاق الثانية لايغير اعتاق الاولى قيل اذا قال المولى فى مرض موته اعتقت هذه وهذه فى الصورة المذكورة وهى ان يتزوج رجل امتين بغير اذن مولاهما برضاهما ورضى الزوج وكان له ثلث اماء قيمتهن سواء فلاشك ان اعتاق الثانية يغير اعتاق الاولى لانه لولم يكن الاعتاق الثانى يعتق كل الاولى ولو كانت يعتق نصفها فينبغى ان يخصص مسئلة الامتين بغير هذه الصورة لتوقف صدر الكلام على آخره فيها فيثبت فى كل منهما عتق النصف معا من غير تقدم وتأخر فيصح نكاحان على ماهو مذهب ابى يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى من غير ان عتق البعض عتق الكل الى الاعتاق ويوقفان الى الاعتاق او السعاية كما هو عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

٨) قوله لا فرق بين مسئلة الامتين وبين مسئلة الاختين اى لافرق بان الواو فى الاولى افادت الترتيب وفى الثانية افادت المقارنة فهى فى كل منهما لمطلق الاجتماع.

٩) قوله قال هذه حرة وهذه حرة هذا يخالف وضع المسئلة فى التنقيح والتحقيق وهو انه قال اعتقت هذه وهذه.

١٠) قوله حتى لوافردهما وصورة الافراد ان يقال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه.

١١) قوله صح نكاح الاولى وهذا يخالف اطلاق ما وقع فى التنقيح وهو انه ان اجازهما بحرف العطف بطل النكاحان فهذا يتناول ما اذا قال اجزت نكاح هذه وهذه اوقال اجزت نكاح هذه نكاح هذه واجزت اوقال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه. ١٢) قوله وصح نكاحهما هذا يخالف ما فى التوضيح وهو انه يبطل نكاح الثانية.

١٣) قوله وقد تدخل بين الجملتين اى الجملتين المستقلتين اللتين هما لايحتاجان الى الارتباط بماقبلهما فيخرج خبر المبتدأ ومقول القول وجزاء الشرط وغير ذلك فلاتوجب مشاركتهما فيما يرتبطان به لانعدامه فى التحقيق وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض وقال الامام فخر الاسلام هى للعطف كما هو اصلها.

وانما تجب هی ای المشارکة اذا افتقر الآخر الی الاول فیشارك الاول ای آخر الکلام اوله فیما تم به الاوّل بعینه ای بعین ماتم لابتقدیر مثله ای مثل ماتم ان لم یمتنع الاتحاد ای ان لم یمتنع ان یکون ما تم به الاول متحدا فی المعطوف علیه والمعطوف نحوان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لیس کتکرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلایقع الثلث عند ابی حنیفة رحمه الله هنا بخلاف التکرار فانه یمکن ان یتعلق الاجزیة المتکثرة بشرط متحد فیتعلق طالق وطالق بعین الشرط المذکور وهوقوله ان دخلت لابتقدیر مثله ای لایقدر شرط آخرحتی یصیر کقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کما زعم ابویوسف ومحمد رحمهما الله تعالی وبتقدیره ای بتقدیر مثله وهو عطف علی قوله لابتقدیر مثله ان امتنع ای الاتحاد نحوجاءنی زید وعمرو لابد ان یکون مجیء زید غیر مجیء عمرو وبعضهم اوجبوا الشرکة فی عطف الجمل ایضا حتی قالوا ان القران فی النظم یوجب القران فی الحکم فقالوا فی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة لاتجب الزکوة علی الصبی کما لاتجب الصلوة علیه یشبه ان یکون هذا الحکم عندهم بناء علی انه یجب ان یکون المخاطب باحدهما عین المخاطب بالآخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقوله تعالی اقیموا الصلوة لایکون مخاطبا بقوله تعالی وآتوا الزکوة لکنا نقول انما لاتجب الزکوة علی الصبی لانها عبادة محضة والصبی لیس من اهلها لاللقران فی النظم والقائل بوجوب الزکوة علی الصبی یقول الخطاب بالصلوة والزکوة یتناول الصبیان لکن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذهی عبادة بدنیة لاعن وجوب الزکوة اذ هی مالیة.

قوله وانما تجب هی اذا افتقر الآخر الی الاول هذا الحکم فی مطلق العطف بالواو لافی عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولاحاجة الی تقدیر المبتدأ فی الثانی قوله لابتقدیر مثله لانه خلاف الاصل فلایصار الیه الاعند الضرورة قوله اوبتقدیر مثله عطف علی قوله بعینه لاعلی قوله لابتقدیر مثله علی ماذکره المصنف یعرف بالتأمل ولایخفی علیك ان تقدیر المثل فی نحوجاءنی زید وعمر و ممالاحاجة الیه لان المجیء المستفاد من جاء معنی کلی یمکن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا علی انه من عطف المفردات دون الجمل وقدعرفت ذلك فی مسئلة ترتیب الوضوء قوله لانها ای الزکوة عبادة محضة لکونها احد ارکان الدین ولان المزکی یجعل المال خالصا لله تعالی ثم یصرفه الی الفقیر لیکون کفایة من الله ولابد فی العبادة المحضة من نیة وعزیمة ممن علیه الاداء اوممن له نیابة عنه باختیاره وهذا مفقود فی الصبی فلایکون من اهل العبادات المحضة وقد یقال انه لو لم یکن اهلا لها لماصح ایمانه وصلاته وصیامه فالاولی ان یقال انه اهل لها لکن لزوم الضرر یمنع لزوم العبادة علیه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لمافیها من معنی المؤنة

١) قوله فیشارك الاول قیل ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کان الثانی عین الاول ولیس الامر هناك کذلك لان مایفتقر الیه الآخر وهو المعطوف انما هو یتم به الاول وهو صح المعطوف علیه وما یشارکه الآخر انما هو نفس المعطوف علیه فلا اتحاد والجواب ان المراد بالافتقار الآخر الی الاول افتقاره الی حکم الاول بتقدیر المضاف .
٢) قوله لابتقدیر مثله عطف علی قوله بعینه ای باعتبار عین ماتم به الاول لاباعتبار تقدیر مثله ویجوز العطف علی ماتم به الخ ای مشارکة الاول فی عین ماتم به الاول لاباعتبار تقدیر مثله.
٣) قوله بخلاف التکرار ای تکرار الشرط فی الثلث کما یقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات بالعطف اوبدونه فحینئذ یقع الثلث عند وجود الشرط لا بتقدیر مثله ای لا بمثله المقدر من قبیل حصول الصورة بمعنی الصورة الحاصلة. ٤) قوله فیتعلق طالق وطالق وطالق لعین الشرط المذکور لان اصل الواو للشرکة والشرکة فی الاتحاد اکثر مما فی تقدیر المثل لانها شرکة فی اصل الجنس وفی الخصوصیة الزائدة واما فی تقدیر المثل فان الشرکة فی اصل الجنس فقط دون الخصوصیة الزائدة وایضا التقدیر زائد علی الحاجة بعد مایتم الکلام بدونه فلایصار الیه وایضا العطف لوکان مقتضیا بتقدیر المثل کما زعما یلزم ان یکون قوله بغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق اوفطالق کما اذا کرر الشرط ویلزم ان یقع ثلث تطلیقات هذا خلف فی التحقیق قال الامام البردعی اتفقوا علی انه لوقال بغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق اوفطالق یقع عند وجود الشرط طلقة واحدة.
٥) قوله وهو عطف علی قوله لا بتقدیر مثله وهذا مبنی علی قوله لا بتقدیر مثله متعلق ابتداء بقوله فیشارك الاول ولیست لفظة لاعاطفة فهذا قید ذکر بعد قید آخر وهو قوله فیما تم به الاول بعینه بلا عاطفة والاصل ان یقال ولا بتقدیر مثله بالعطف واما اذا کان لاعاطفة ویکون العطف علی قوله بعینه اوقوله فیما تم به الاول فیکون تأکیدا لکون المشارکة باعتبار عین ماتم به الاول فلایصح عطف قوله او بتقدیره علیه اذ المعطوف فی حکم المعطوف علیه وهذا لیس تأکیدا لکون المشارکة باعتبار العین ومن انکر العطف علی قوله لا بتقدیر مثله وجعله معطوفا علی قوله بعینه نظرا الی الوجه الثانی وهو ان یکون لاعاطفة ویکون تأکید للمذکور.
٦) قوله نحوجاءنی زید وعمرو اذاقلنا زید وعمرو جاء فلاشك ان المسند الی ضمیر التثنیة هوامر واحد بعینه فکذلك الامر فی جاء زید وعمرو ولعدم التفاوت نعم ان المجیء المضاف الی زید باعتبار الاضافة یغایر المجیء المضاف الی عمرو ولکن المسند الی زید انما هو مطلق المجیء دون المجیء المضاف الی زید والایلزم التکرار فی الاضافة فهذا هو بعینه ملحوظ فی عمرو فقد ثبت انه لایمتنع هناك الاتحاد فلایصح التمثیل.
٧) قوله ان القران فی النظم ای بطریق العطف لان الکلام فیه.
٨) قوله کما لاتجب الصلوة علیه انعقد الاجماع علی ان الصلوة لاتجب علی الصبی لعجزه عن الاداء لنقصان عقله ولقصور قوته قال الله تعالی لا یکلف الله نفسا الاوسعها فمن انکر وجوب الزکوة علیه اشتبه بالقیاس علی الصلوة والجامع کونهما عبادة محضة وان قیل قوله علیه السلام مروا صبیانکم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوا اذا بلغوا عشراً یدل علی وجوب الصلوة علی الصبی قلنا بعد تسلیم ان الامر للوجوب دون الندب فانما یجب علی الاولیاء امرهم اوضربهم للصلوة لیعرفوا طریق اداء الصلوة وذلك لایستلزم الوجوب علی الصبیان . ٩) قوله لانها عبادة محضة احتراز عن عبادة فیها مؤنة کصدقة الفطر فی شرح البرجندی ان المذکور فی الهدایة والمختصر ان صدقة الفطر لایجب فیمافی مال الصبی عند محمد رحمه الله تعالی وعندهما تجب وعن مؤنة فیها عبادة کالعشر فانه یجب علی الصبی کالخراج لانها مؤنة فی الارض کذا فی التلویح والاحتراز بقوله محضة عن الخراج لیس بصحیح لانه لیس من العبادة علی ما قالوا بل هو مؤنة فیها عقوبة وسیأتی فی باب المحکوم به من التنقیح.
١٠) قوله اذ هی عبادة بدنیة فسقط بضعف فی البدن واما المالیة فلایسقط بذلك بل انما یسقط بضعف فی المال کعدم النصاب او عدم النماء اوالاشتغال بالدین.

يمكن[1] اداء الولى عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة فى الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت[2] الثانية ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة فى قوة المفرد لان الاصل فى الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم[3] الافتقار فعطفت[4] على الجزاء فيكون[5] الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضربتك[6] طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة فى الجزاء[7] لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة مفتقرة الى ماقبلها فينبغى ان لايتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب[8] بانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع[9] انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان جزاء[10] الشرط بعض الجملة وايضا الواو[11] للعطف والاصل فى العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ماقبلها حقيقة[12] كما فى المفرد اوحكما كما فى الجملة التى يمكن اعتبارها فى قوة المفرد فح تحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لاتكون فى قوة المفرد فلاتكون مفتقرة الى ماقبلها اصلا كما فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق[13] والترتيب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله وضربتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق فى قوله وضربتك طالق يرجح[14] العطف على المجموع لاعلى الجزاء لانه لوكان معطوفا على الجزاء يكفى ان يقول وضربتك فقوله بخلاف وضربتك طالق يرجع[15] الى قوله يتعلق العتق بالشرط .

قوله يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انماهو لعجزه عن الاداء نظرا له ولاعجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لايوجد فى الصبى .

ولهذا

١) قوله يمكن اداءالولى عنه والجواب ان العبادات المحضة انما يجب حقا لله تعالى ابتلاء للناس بل يطيعون اويعصون فلابد من كمال الاهلية هوبالعقل والبلوغ .
٢) قوله اذا افتقرت الثانية اى الى ما افتقرت اليه الاولى من الاركان والقيود والافتقار الا فى عطف المفرد اوما فى حكمه لافى عطف الجملة .
٣) قوله فى حكم الافتقار ايضا اى كما ان المفرد فى حكم الافتقار فى عطف المفرد او اى كما ان الجملة الاولى وهى قوله فانت طالق فى حكم المفرد باعتبار انها بعض الجماة الشرطية وفى حكم الافتقار حيث يفتقر الى الشرط.
٤) قوله فعطفت على الجزاء الفاء للتعليل اى لانها معطوفة على الجزاء وسيأتى فى فصل العلة من ركن القياس ان الفاء قد يقصد بها التعليل.
٥) قوله فيكون الواو على اصلها هذا ايضا تعليل يعنى ان قوله وعبدى حر معطوف على الجزاء لاعلى مجموع الشرطية لان الواو حينئذ يفيد المشاركة على ما هو اصلها ويكون المعطوف مناسباً للمعطوف عليه فى الكون جملة اسمية واذا كان العطف على المجموع لا يكون شىء منهما
٦) قوله وضربتك طالق فى الصراح ضرب زدن ورنج ومضر زيان كار .
٧) قوله فى الجزاء والصواب فى الشرط اومع الجزاء اوفى الجزائية وعلى ما وقع فالمعنى عدم المشاركة مع المعطوف فى الجزاء اى عدم مشاركة الجزاء مع المعطوف.
٨) قوله فاجاب بانها فى قوة المفرد والاظهر فى الجواب ان يقال ان قوله عبدى حراما معطوف على الشرطية فحينئذ لامشاركة ولا تعلق بالشرط بل هوكلام مستأنف فلااشكال واما معطوف على الجزاء فلانم كونه جملة تامة غير مفتقرة بل حينئذ بعض الجملة مفتقر الى البعض الآخر.
٩) قوله مع انها جملة تامة اراد بالجملة التامة ما يكون مشتملا على المسند والمسند اليه لامايقابل بعض اجزاء الجملة لانها بهذا المعنى لا يكون فى حكم المفرد.
١٠) قوله لان جزاء الشرط بعض الجملة هذا اذا كان الحكم بين المقدم والتالى كما رأى املاء المطلق واما اذا كان الحكم فى التالى والشرط قيدا له فليس الامر كذلك.
١١) قوله وايضا الواو للعطف اه عطف على قوله لان مناسبتها يعنى انها فى حكم الافتقار لان اصل الواو للشركة وهى ههنا بان يكون فى حكم الافتقار بالعطف على الجزاء وفى كلام المص غاية الاطناب.
١٢) قوله حقيقة كما فى المفرد اوحكما اه لعل الافتقار حقيقة بان لايتم الشىء كلاماً لا فى نفسه ولاباعتبار الارتباط الى الغير والمفرد كذلك والافتقار حكماً ان يتم الشىء كلاماً لكن لايتم من حيث الارتباط الى الغير والجملة المرتبطة الى الغير كذلك والا فاصل الافتقار موجود فى كل من جاء زيد وعمرو وان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر.
١٣) قوله لمجرد النسق والترتيب تفسير بطريق العطف والنسق يجوز فيه سكون السين وفتحها فى تاج المصادر البيهقى النسق ترتيب كردن سخن وفى كنز اللغات نسق بفتح سين ترتيب و بترتيب نهادن.
١٤) قوله يرجح العطف اه هناك احتمالان العطف على المجموع لاعلى الجزاء والعطف على الجزاء لاعلى المجموع وعدم العطف على شىء منهما باطل لانعدام امر آخر يعطف عليه وكذا العطف على كل منهما بطل للزوم اعتبار الضدين فى المعطوف الاستقلال وعدم الارتباط الى الغير وعدم الاستقلال ووجود الارتباط الى الغير فاظهار الخبر يرجح الاحتمال الاول على الثانى.
١٥) قوله يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ويجوز ان يرجع الى قوله فيكون الواو على اصلها يعنى ان الواو فى قوله وضربتك طالق ليست على اصلها وهو المشاركة فيلتصق به قوله فان اظهار الخبر ههنا دليل عدم المشاركة.

١) قوله ولهذا جعلنا اه اعلم ان عطف وعبدى حر على الجزاء لدليل المشاركة وعدم عطف وضرتك طالق على الجزاء لدليل عدم المشاركة يدل على ان الجملة المذكورة بعد الشرطية قد تكون معطوفة على الجزاء لدليل المشاركة وقد لاتكون لدليل عدم المشاركةفالاشارة بقوله ولهذا يجوزان يرجع الى الدال والمدلول فعلى الاول وجهالملية ان قوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا مثل وعبدى حرفى وجود دليل المشاركة وقوله تعالى اوائك همالفاسقون مثل وضرتك طالق فىوجود دليل عدم المشاركة وعلىالثانى معناه لولم يختلف الجمل بعد الشرطية فى العطف على الجزاء وعدم العطف عليه بل يجب عطفالجميع علىالجزاء وترك عطف الجميع عليه لما اختلف الجملتان فىالآية فىالعطف على الجزاء وعدمه .

ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لاقوله واولئك هم الفاسقون اى ولاجل ماذكرنا فىقوله وعبدىحر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وماذكرنا فى قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى ولاتقبلواالى آخره معطوفا على الجزاءفان قولهتعالى ولاتقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليسالائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة فى الجزاء قائم فى ولاتقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم فى اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمرة هـذا تأتى فى آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعـالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ.

قوله فدليل المشاركة فى الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لوكان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة مالحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انهحد فى اللسان الذىمنه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لاينزجر بالايلام باطنا وقولهتعالىولاتقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لاتقبلوا شهادتهم واوقع فى النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم فى اولئكهمالفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف فىاولئك فيجبان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبرعلى الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلانافرادكاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم منبعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هوالمختار اى اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولوسلم ان الذين يرمون مبتدأ فلابد فى الانشائية الواقعة موقع الخبرمن تأويل وصرف لها عنالانشائية كما هو رأى الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تأتى من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون اومنغيرهوان القاذف هـل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا.

٢) قوله اى ولاجل ما ذكرنا اه يعنى وجه عطف قوله وعبدى حرعلى الجزاء وهو وجود المناسبة بينه وبينالجزاءموجود فى قولهولاتقبلوا لهم الآية ووجه عدم العطف فىقوله وضرتك طالق وهو وجود دليل عدمالمشاركة موجود فىقوله تعالى واولئك همالفاسقون فعطفالاول وعدم عطف الثانى لذلك.

٣) قوله فدليل المشاركة فىالجزاء قائمقوله فىالجزاءامامتعلق بالمشاركة فالجزاء بمعنىالمصدر اىالمجازات وهوبمعنىالجزائية كما ذكرنافيما سبق اومتعلق بالقيام فالجزاء بمعنى الاسم وهو مايجازى به وهوههنا قوله تعالى فاجلدوا فدليل المشاركة فى قوله تعالى فاجلدوا المناسبة بينه وبين قوله تعالى لاتقبلوا الآية فىالكون انشاء خطابا على الائمة فى تاج المصادر الجزاء پاداش دادن فى المهذب الجزاء پاداش فعلم انه مشترك بين المعنى المصدرى والاسمى.

٤) قولهوثمرة هذا تأتىفى آخرفصل الاستثناء اى فى الفصل الآخر من مباحث الاستثناء فان المصاوردها فىالفصلين الطويل والقصير وهذا فىالفصل الآخرفلا يرد انالمتبادر منلفظآخر الفصل ما هـو حقيقى وليس هـذا البحث فى الآخرالحقيقى فينبغى انيقال فىاواخرفصلالاستثناء اىفىجانبالاخيرسواء كان آخراحقيقياًاولا فثمرة عطفقوله تعالى ولاتقبلوا علىالجزاءوعدمعطف قوله واولئك همالفاسقون انالاستثناء وهوقوله تعالىالاالذين تابوامن بعدذلكواصلحواالآيةمتعلق بالاخير دون الاول فالتعلق بالاخيرلقربهواتصاله وعدمالتعلقبالاول لتباين بينالجملتين باعتباران الاول سببالعطف كانجزاء والثانىباعتبارعدمه كانكلاما مستأنفا وهذا مذكور فى فصلالاخير من مباحث الاستثناء حيث قال وحرفالاستثناء الىالكل فىالجملالمختلفةكايةالقذف فىغايةالبعد لانقولهتعالى فاجلدوا ولاتقبلوا واردعلى سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثماولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظالاخبارفان قلتانهذاالكلاميدل على انعدمتعلقالاستثناء بالاول ثمرةالامرين اختلاف الاول والاخير طلبا واخبارا واختلافهما جزاء واستينافا فلم يبين فىالمواضع المذكورة انهثمرة اختلاف الثانىالذىهوعين عطفالاول وعدم عطف الثانى علىالجزاء قلنا المراد بكونه ثمرة لهانه سبب فيهلاانه علة تامةله وايضا جعل المص مجوع الاختلافين علة لكون التعلق بالاول فى غاية البعد فيفهم ان كلامنهما علة لكونه بعيدا اذ بعد شئ عن العقل يؤدى الى ان الحكم بعدمه.

٥) قوله الفاء للتعقيب لعل المراد ان اصلها لافادة التعقيب وان كانت غير عاطفة ولو اريد انها فى مقام العطف للتعقيب لاللترتيب قوله ولهذا تدخل فى الجزاء فى التحقيق ان موجب الفاء وجود اضافى بعد الاول بغير مهلة لو قيل ضربت زيدا فعمرا وان كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما اوالدليل عليه انها تستعمل فى الاجزية فحق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط بلا فصل اوتستعمل فىاحكام العلل فالحكم مترتب على العلة رتبة .

٦) قوله من غير تراخ غير مرتب على ما تقدم ان الفاء للتعقيب لانه قد يكون مع التراخى

وقد تدخل على المعلول نحوجاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام ولن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لخياط ايكفينى هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لايكفيه يضمن كما لو قال ان كفانى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره .

قوله وقد تدخل على المعلول هى بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك فى ان العلية والمعلولية فى وجود السقى والارواء لافى مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الافعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفة اوصبه فى حلقه والارواء لايحصل الابعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال اسقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه فى معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخير فى الرتبة قوله ولن يجزى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلايكون حكما للشراء الاانه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع ان الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لايترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لامتعقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان مابعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية * وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار.

١) قوله وقد تدخل عطف على قوله مدخل فى الجزاء اى وايضا لهذا قد تدخل على المعلول وهو يتعقب العلة .

٢) قوله نحوجاء الشتاء فتأهب فجئ الشتاء علة تهيئة الامر فى المهذب الشتوة زمستان الشتا جمع الاشتية جمع الجمع وفى تاج المصادر التأهب ساختن ويعدى باللام وفى كنز اللغات التأهب ساخته شدن ثم الظاهر ان هذه الفاء للعطف فلاحاجة الى تقدير شرط ليكون قوله فتأهب جزاءله

٣) قوله نحوسقاه فارواه فى تاج المصادر السقى آب دادن وخوردن راالارواء سيراب كردن فالارواء هو السقى المتابع فهو اخص من السقى مطلقا كالانسان من الحيوان فهما يوجدان لوجود الاخص منهما.

٤) قوله ولن يجزى ولد والده فكما ان الوالدات احى الولد بانكان سببا لحيواته فكذلك المعتق احى المعتق فان المعتق بمنزلة الحيوة به يوجد صلاحية الارث والولاية والقضاء والشهادة الى غير ذلك وفيه نظر لان الشراء وهو علة الملك الذى هو علة العتق وان كان مقارنا للعتق فى الوجود لكنه ليس عينه فى الوجود كماان وجود العرض مقارن بوجود جوهر الذى حل فيه ولكن يغايره.

٥) قوله يكون قبولا لان الفاء يدل على معلولية الحرية للبيع وانما العلة البيع المنعقد ولا انعقاد بدون القبول فيثبت القبول به.

٦) قوله بخلاف قوله هو حر لعدم مايدل على المعلولية فيجوز ان يكون اخبارا بانه حر لايصح بيعه لا انشاء للعتق.

٧) قوله يضمن كما لوقال له لان الفاء فى قوله فاقطعه يدل على ان الامر بالقطع معلول للكفاية فكانه قال ان كفانى فاقطعه.

٨) قوله نحوا بشر فقد اتاك الغوث الابشار الفرح كذا فى كنز اللغات وفى المهذب الغوث فرياد رس فالفاء ههنا للتعليل اى لانه قد اتاك الغوث ومنه قوله عليه السلام لاتقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا اى لانه يحشر.

اد الى الفا فانت حر يعتق فى الحال[1] وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانهـا للتعقيب والمعلول يعقب العله وانمـا[2] تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك[3] قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذاهبة * فدعه فدولته ذاهبة[4] * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لان قوله فانت حر معناه[5] لانك حر ولايمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان[6] جواب الامر لايقع الا الفعل المضارع لان الامر انما استحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى اكرمتك ولاتقول ائتنى اكرمتك بل يجب ان تقول ائتنى اكرمك وكذا فى الجملة الاسمية تقول تأتنى فانت مكرم ولاتقول ائتنى فانت مكرم فكما لاتجعل الماضى بمعنى المستقبل لاتجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل[7] اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى

ثم للترتيب مع التراخى وهو اى الترتيب مع التراخى راجع الى التكلم عنده[8] اى عند ابى حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما[9] يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث[10] وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده فى غير المدخول بهـا اى عند ابى حنيفة رحمه الله فى غير المدخول بها اذا قدم الجزاء.

قوله ادالى الفا فانت حر يعتق فى الحال بخلاف ادالى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لادلالة لقولنا ائتنى وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونهما قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اوهى حال مقدرة اى ادالى الفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادالى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لايتقدم الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء.

---

١) قوله يعتق فى الحال فهذا يدل على ان العتق ليس معلولا للاداء والافلا بد ان يكون بعده. ٢) قوله وانما تدخل على العلل اه فضابطة الدخول على العلة على ماقال المص ان يكون العلة معلولا من وجه آخر كما هى علة من وجه فاعلم ان العلة اذا كانت غائية كان كل من العلة والمعلول علة ومعلولا لكن ينبغى ان يدخل الفاء على ما هو علة غائية ومعلول فى الخارج متأخرا عن الفعل المعلول الغائى لا ان يدخل على ما هو معلول غائى وعلة فى الخارج لانه متقدم فى الوجود والفا يدل على تأخر مدخولها لكن كلام المص يدل على انها يدخل على المعلول الغائى الذى هو علة فى الخارج لان قوله لان المعلول الخ الظاهر ان معناه معلول العلة التى دخل عليها الفاء فجعلوا لها اذا كانت علة غائية يكون عينها معلولا غائيا ثم المثال الاول فان الفاء دخل فيه على اتيان الغوث وهو ليس غائية للابشار بل الامر بالعكس والمثال الثانى فليس المراد بالحرية مايترتيب على اداء الالف والافلا يعتق فى الحال بل بعد الاداء والحرية الغير المرتب عليه لا تكون علة له ولا معلولا له والمثال الثالث فالامان علة للنزول فى الخارج لاغاية له واما الضابطة على رأى صاحب التحقيق فهو ان تكون العلة بحيث يتأخر باعتبار الدوام عن المعلول حيث قال الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة باستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها تدخل على العلة على خلاف الاصل لشرط ان لا يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فاتيان الغوث فى المثال الاول يدوم لان زواله بالذهاب من قربه الى حيث لايتمكن من الاعانة فدوام ذلك عدم الذهاب المذكورة وهو امر ممتد.
٣) قوله ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا اى تزودوا بالتقوى فان خير ماتزودوا به التقوى. ٤) قوله فدعه فدولته ذاهبة اى لان دولته فى حيز الزوال.
٥) قوله معناه لانك حر قيل لم لا يجوز ان يكون عطف على ماقبله لان اللفظ وان كان اخبارا لكن المعنى على الانشاء فيكون عطف الانشاء على الانشاء فالفاء للدلالة على ان المعطوف يعقب المعطوف عليه فالعتق حينئذ بعد اداء الالف فكانه قيل ادالى الفا فكن حرا.
٦) قوله لان جواب الامر الخ فيه غاية الاطناب والايجاز ان يقال ان الامر يستحق الجواب بتقدير ان ولاتقبل تقدير ان الا المضارع دون الماضى والجملة الاسمية.
٧) قوله بل اولى قيل بل الماضى اولى بان لايجعل مضارعا لان ذلك فى الماضى ازالة احد الضدين واثبات الآخر فهو كاعدام نقش وايجاد نقش آخر واما الجملة الاسمية فهى مطلقة عن ان يقيد بزمان يجعل مضارعا بمنزلة ايجاد النقش فى الصفحة البيضاء التى لا نقش فيها فلاشك ان الثانى اسهل من الاول ثم اورد الجواب فى التحقيق بنوع آخر حيث قال لايقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقوله فانت حر بيانا له كما هو حقيقة الفاء فيصير كقوله ان اديت الى الفاء فانت حر لانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بعد مايصح الكلام بدونه من غير ضرورة.
٨) قوله راجع الى التكلم عنده ليس المعنى انه راجع الى التكلم فقط دون الحكم بل المعنى انه راجع الى الحكم ايضا كذا فى التحقيق واما عند صاحبيه فيرجع التراخى الى الحكم فاذا قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار بغير المدخولة يقع واحدة عند الكل لعدم المحل بعد الاول فهذا ثمرة التراخى فى الحكم لكن عند ابى حنيفة رح يقع فى الحال وعندهما بعد وجود الشرط وهذا ثمرة التراخى فى التكلم عنده لا عندهما وان كانت الزوجة مدخولة يقع ثنتان فى الحال والثالثة بعد وجود الشرط وعندهما يقع الكل بعد الشرط ثم لم يذكر فى الفاء ان التعقيب راجع الى التكلم عند احد لان ثمرة ذلك ان يقدر سكوت بين المعطوف والمعطوف عليه وهذا سبب على التراخى والفاء يدل على عدم التراخى فلا يقدر فيها السكوت بينهما.
٩) قوله فعندهما يتعلقن جميعا واما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فالمتعلق بالشرط انما هو الثالث فقط. ١٠) قوله يقع الثلث اى عند وجود الشرط وذلك لان الثانى والثالث وان كانا متراخيين عن الاول لكنهما وارد ان على المحل لوجود العدة بخلاف غير المدخول بها فانها غير معتدة فهما واردان فيهما فى غير المحل.

وانما لم نذكر تقديم الجزاء لانه يأتى هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء يقع الاول فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التكلم ويلغو الباقى لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثانى اى وقع فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق. ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفى المدخول بها اى ان قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الاول والثانى اى يقعان فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اى الشرط تعلق الاول ونزل الباقى وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول فى الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط.

قوله يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر * قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى فاذا اقام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال.

١) **قوله** وانما لم نذكر تقديم الجزاء فيه نظر لان قوله وعنده من غير المدخول بها عطف على قوله وعندها يتعلق اه فالشرط ههنا ملحوظ بطريق الشرط العطف فكانه قيل ان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده فى غير المدخول بها آه فقد ذكر ههنا تقديم الجزاء حيث كان التصوير فى هذه الصورة. ٢) **قوله** يأتى هناك اى فى حيز قوله وعنده فى غير المدخول بها. ٣) **قوله** كانه قال انت طالق وسكت فان قلت اذا قدر ههنا سكوت ينفصل ما بعد ثم عما قبلها فكما لا يقيد ما قبلها بشرط ذكر بعدها ينبغى ان لا يقيد ما بعدها بامر ذكر قبلها فقوله ثم طالق يكون خبرا بلا مبتدأ فلا يقع به الطلاق بعدم الاضافة قلنا قد ذكر فى التحقيق ان صحة العطف لملاحظة المبتدأ مبنية على الاتصال صورة وهو ههنا موجود واما التعليق بالشرط فلا بد فيه من الاتصال صورة ومعنى الاتصال المعنوى عدم اعتبار السكوت. ٤) **قوله** انما هو فى التكلم اداة القصر ليست فى موضعها اذ لا قصر كما ذكرنا ٥) **قوله** وفائدة تعلق اه وذلك لان زوال الملك بعد التعليق لا يبطله فاذا بقى التعلق ووجد الشرط فى الملك يقع الطلاق لكن بشرط ان لم يوجد الشرط قبل ذلك فى غير الملك والا ينحل اليمين لا الى الجزاء وايضا بشرط ان لم يقع الثلث من قبل والا فتنجيز الثلث يبطل تعليق الثلث وما دونها كذا فى شرح البرجندى. ٦) **قوله** وفى المدخول بها عطف على قوله من غير المدخول بها اى وعنده فى المدخول بها اه فالشرط المتقدم وهو قوله فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار ملحوظ ههنا ايضا وقوله للعذر السابق اى لقوله فيما بعد وان قدم اى قدم الشرط على ان المحذوف بقرينة المذكور.

٧) **قوله** ممتنع فى انشاآت فيه نظر لان الاحكام لا يتراخى عن التكلم فيها انما يصح اذا كان الانشاء مطلقا عن الشرط واما اذا كان متعلقا بالشرط كقوله انت طالق فى دخول مكة او انت طالق غدا فلا شك فى التراخى والعطف بثم بمنزلة التعليق فقوله ثم طالق معناه انت طالق بعد زمان متراخيا.

٨) **قوله** متراخيا تقديرا قيل ان التراخى التقديرى ليس بمنزلة السكوت كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار فجن فدخلت تطلق ولو كان التراخى التقديرى بمنزلة السكوت ينبغى ان لا تطلق كما اذا قال بعد الجنون انت طالق فى التحقيق ان الوجه عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخى فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخى فى التكلم والحكم جميعا وفيه نظر لانه لو اريد ان وضعها للتراخى المطلق عن ان يضاف الى مدخولها وهو المراد بالحكم فليس الامر كذلك فان الاضافة الى المدخول داخل فيما وضعت له كما ان لفظ من موضوعة للابتداء الخاص باعتبار الاضافة الى مدخولها والى فعل يتعلق به كالسير والبصرة فى قولنا سرت من البصرة الى الكوفة والا فمطلق التراخى وهو امر مستقل بالمفهومية ان كان معناه المطابقى يلزم ان يكون اسما وان كان معناه التضمنى يلزم ان لا يكون حرفا كسائر الافعال سواء جعلتها اسما او فعلا اذ الحرف ما لا يدل على معنى فى نفسه بل لا بد ان يكون معناه غير مستقل بالمفهومية ولو اريد ان وضعها للتراخى المضاف الى مدخولها وهذا المعنى مطلق عن التقييد بالخصوصيات فنعم لكن كلامه انما هو بشدة التراخى وكثرة التراخى لا بانضمام امر لا وجود له وهو التراخى فى التكلم وذكر فى التحقيق ان ثم يستعار للواو لا للفاء لاتصال بينهما اذ الواو لمطلق العطف وثم للعطف مع التراخى والمطلق داخل فى المقيد وذلك نحو قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اى كان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقيد الذى تبنى عليه سائر الاعمال الصالحة فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وقال صاحب الكشاف انها فى الآية لتراخى الايمان وتباعده من الرقبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا فى الوقت وفى التيسير انها لترتيب الاخبار كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم ساد قبل ذلك جده فنقول وبالله التوفيق ان ثم فى الآية فى موضعها فقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الآية عطف على قوله تعالى فلا اقتحم العقبة فكل منهما انشاء فى صورة الاخبار كقولك وفقك الله للتقوى ويجوز رزقنى الله بقاءك ونحو قولك لصاحبك الذى لا يتحب تكذيبك تأتى غدا مقام ايتنى تحمله بالعطف وجه على الاتيان لانه ان لم تأتيك غدا صرت فى الظاهر كاذبا فالمعنى لا يقتحم الانسان العقبة ولا يحقرها وهى فك الرقبة والصدقة وليكن الانسان بعد ذلك على التراخى جامعا بين الايمان والتواصى بالصبر والمرحمة ولا شك ان الجمع بين هذه الامور متراخى عن فك الرقبة او الاطعام وعن عدم تحقيره وذلك لان قوله تعالى وتواصوا بالمرحمة المراد التواصى على الوجه الحسن وهو ان يكون الوصية بعمل بعد ما عمل به الموصى فان الرجل اذا امر ولم يعمل لا يعبأ به ولا تطعه احد وايضا المراد جميع المراحم فان المفرد المحلى باللام لافادة العموم عند عدم المعهود ومن المراحم العتق والصدقة والعمل بجميع المراحم بعد العمل بالعتق والصدقة والتواصى بجميع المراحم بعد العمل بهذا الجميع والجمع بين الايمان والتواصى بالصبر والتواصى بالمراحم بعد التواصى بالمراحم فيكون متراخيا عن العتق والصدقة ضرورة.

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحوجاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله تعالى فى قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لايملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا فى العرف نفى انفراده ذا اشارة الى التدارك اى التدارك فى الأعداد بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لايحتمل الكذب اى الانشاء لايحتمل التدارك لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لايحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لمالم يكن الانشاء محتملاللصدق والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولايمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهوقوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولايملك الاول اى الابطال المذكور ويملك الثانى اى الأفراد المذكور فتعلق بشرط آخر اى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قو له بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لاصار نصافى نفى الاول نحو جاءنى زيد لابل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال قو له ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لايملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى افراد ما اقربه اولا لانفى اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع

١) قو له بل للاعراض عما قبله فى التحقيق ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان اوموجبا والاثبات للثانى على سبيل لتدارك للغلط فاذا كان الاول موجبا كان الاضراب عن الايجاب الاول الى ايجاب الثانى كقولك جاءنى زيد بل عمرو واذا كان منفيا يحتمل وجهين الاضراب عن نفى الاول الى النفى الثانى والاضراب عن ايجاب الاول الى ايجاب الثانى فقولك ما جاءنى زيد بل عمرو قد يكون فى تقدير بل ماجاءنى عمرو وقد يكون فى تقدير بل جاءنى زيدوقال كذا قاله الامام عبدالقاهر ومعنى الاضراب عن الاول ان يجعله مسكوتا عنه لاان ينفى الحكم المنسوب اليه عنه قطعا خلافا لبعض اهل العربية كذا فى شرح التلخيص للعلامة التفتازانى وقال العلامة فى التلويح ههنا اى فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لاصار نفيا فى نفى الاول نحوجاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون والظاهر ان هذا يعم ما اذا كان حكم الاول منفيا ايضا فاذا قلنا ما جاءنى زيد لا بل عمرو وكان المعنى ان عدم المجئ منفى عن زيد حتى يلزم ثبوت المجئ له دون عدم المجئ يثبت بعمرو.

٢) قو له على سبيل التدارك اى تدارك الغلط ودفعه فى كنز اللغات تدارك دريا فتن و بهم رسيدن وبدست آوردن فدفع الغلط بعد ادراك ماهو الصواب وتناوله على ان يتصف الصواب بالخطاء فهو يشمل على المعانى الثلثة.

٣) قو له فلهذا قال تفريع على قوله واثبات ما بعده.

٤) قو له نفى انفراده اى انفراد الالف مثلا او نفى انفراد ما قبل بل وقد سبق ذكره.

٥) قو له فى الاعداد فيه اشعار بانه لايراد فى غير الاعداد نفى الانفراد فاذا قيل لزيد نصف هذا العبد مثل ثلثا واشارة الى عبد فى المقرو ان لم يكن المراد نفى الانفراد بل المراد اثبات الثانى مع جعل الاول مسكوتا عنه او منفيا فذاك وان كان المراد نفى الانفراد وكمال الاول بزيادة فى الثانى وهو السدس فهذا لان كسور الاعداد فى حكمها.

٦) قو له لان المراد بالتدارك لواريد ان المراد بتدارك كان بل لافادته هو تدارك الكذب حتى لا تدل على غير ذلك فالمنع فيجوز استعمالها فى تدارك الغلط كما يقال اضرب زيدا بل عمروا فانه يوجد هناك الغلط لصدور امر يخالف المقصد ولا يوجد الكذب وهو عدم مطابقة الحكم للواقع ولواريد ان المراد بتدارك نفى فى الانشاء واثبات فى الخبر هو تدارك الكذب فلايلزم نفى التدارك الكذب فلايلزم نفى التدارك فى الانشاء رأسا لجواز ان يراد ببل فى الانشاء نفى تدارك الغلط فقوله انت طالق واحدة بل ثنتين لايلزم فيه ان يحكم بالثلث على احتمال تدارك الغلط.

٧) قو له اى لمالم يكن الانشاء الخ والاظهر ان يقال لمالم يكن الانشاء محتملا للتدارك لان قوله بخلاف الانشاء فى مقابلة قوله الاخبار يحتمل التدارك معناه ان الانشاء لايحتمل التدارك فالتعقيب بقوله بخلاف الانشاء تعقيب بهذا المعنى فينبغى ان يجعل هذا المعنى سببا لقوله يقع الواحدة.

٨) قو له ولايملك الاول فى كشف المنار لان تعليق الواحدة بالشرط يمين فلايصح الرجوع عنه.

٩) قو له ويملك الثانى اى يملك تعليق اثنين بالشرط لبقاء الملك بعد وهذا اولى مما قال.

١٠) قو له اى الافراد المذكور لان الافراد يتضمن الجزئين ابطال الاول وتعليق الثانى والاول ليس فى وسعه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

١١) قو له فتعلق بشرط آخر المستكن يرجع الى الثانى المذكور فى قوله وافراد الثانى وهناك اعتراض ظاهر وهو ان اللازم من افراد الثانى بالشرط مقام الاول هو تعلق الثانى بعين الشرط المتقدم لا لشرط آخر والا فلايكون المقام الاول فاجيب بان المراد بالشرط الآخر عين الشرط المتقدم لكن فى ذكر آخر لان تعلق الامرين بلاواسطة بامر فى ذكر واحد ممتنع ففى ذكر الاول يتعلق به الاول وفى ذكر الثانى يتعلق به الثانى ولذلك قال صاحب كشف المنار فصار كلامه فى حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلث جملة لتعلق الكل بالشرط بلاواسطة ثم بعد ما كان مقام الاول فيكون تعلقه بالشرطة بلاواسطة ويؤيد ذلك ان المعطوف ببل بدل الغلط والبدل اجرى عليه حكم المنادى المستقل امباشرة حرف النداء بلاواسطة فكذلك المعطوف ههنا يتعلق بالشرط بلاواسطة فالمعطوف ببل يصير ممتازا عن المعطوف عليه بالواو فهو ليس مقام الاول ليكون تعلقه به ايضا بلاواسطة لكن للاستدراك.

بخلاف الواو فانه[1] للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو لكن[2] للاستدراك بعد النفى اذا[3] دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها.

قوله بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لابد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين مايحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ماقبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهى يحتمل الاثبات فيكون ماقبلها منفيا ويحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول او الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر.

[1] قوله فانه للعطف على تقدير الاول فلا يتصور ان يكون الثانى فى مقام الاول ليكون التعلق بلا واسطة.

[2] قوله لكن للاستدراك هى بتخفيف النون عاطفة وبتشديدها من الحروف المشبهة بالفعل والاستدراك فى اللغة الدرك كذا فى كنز اللغات وفى عرف اهل اللغة العربية دفع التوهم الناشىء من كلام سابق فى التحقيق ان الفرق بينه وبين بل من جهتين احدهما ان لكن اذا كان للعطف المفرد كان الاستدراك به بعد النفى فقط واما بل فالاستدراك به قد يكون بعد النفى وقد يكون بعد الايجاب والثانى ان لكن لمجرد الاثبات فيما بعده واما النفى فيما قبله فتصريح لفظ واما بل فهو يدل على مجموع الاثبات فيما بعده والنفى فيما قبله فانك اذا قلت جاءنى زيد بل عمرو وليس شيء آخر يدل على نفى المجئ فى زيد وانما الدال عليه لفظة بل فلعل مراده بنفى ما بعد بل هو جعله فى حكم المسكوت على قول الاكثر.

[3] قوله اذا دخل فى المفرد متعلق بقوله بعد النفى اى انما اشترط كونه بعد النفى اذا دخل على المفرد واما اذا دخل على الجملة فلا يشترط ذلك فيجوز ان يتعلق بقوله للاستدراك يعنى اذا دخل على الجملة لا يكون للاستدراك وانما هو مستفاد من كلام بعده فلكن حينئذ الاشعار بان ما بعد للاستدراك.

وهى

وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحوما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك[1] عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التى بعدهامنفية وان كانت التى قبلها منفية وجب ان تكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفى[2] يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اى النفى ردا الى المقر ويمكن ان لايكون تكذيبا اذ يجوز[3] ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير[4] لذلك النفى فيتوقف عليه[5] اى على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل[6] لان بيان التغيير لايصح[7] الا موصولا وقد ذكرنا فى المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور فى المتن وقد عرف فى بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم فى الصدر ثم يخرج البعض[8].

قوله وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفردات نقيضة لاحيث يختص لابما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى فكانه مظنة ان يتوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففى بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثانى فقط حتى لايكون فى العطف ببل الا اخبار واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفى والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو انتفى مجئ زيد بكلمة بل وهومبنى على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنقيضه لاجعله فى حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو فى كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة الثانية تنبيها على انه لافرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثانى ان لايكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قائلا للعبد مقرابه لعمرو فيكون النفى مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ماذكروا من المجاز بل الاحتمال هوانه وان كان فى يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لماهو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفى عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفى حينئذ يصير ردا للاقرار ولايثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار.

---

١) قوله فانه يتدارك عدم آه هذا بيان لفائدة لكن وانه نذكر ذلك على ان الاستدراك بمعنى تدارك نقصان عدم بكمال وجود وهوجبر النقصان لكن كلام صاحب التحقيق يدل على انه بمعنى دفع التوهم الناشئ من الكلام السابق قال اعلم ان لكن يستدرك به ما يقرر فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيداً لكن عمروا فلمتوهم ان يتوهم ان عمروا غيرمرئى ايضا فاما كلمة لكن يدفع التوهم . ٢) قوله لان النفى يحتمل اه قوله ما كان لى قط يحتمل المعنيين احدهما ما كان لى بل للمقرله وهو الظاهر والثانى ما كان لى بل لشخص غير المقر وغير المقرله فقوله لكن لعمرو بيان ان المراد الوجه الثانى فيكون بيان تغيير لظهور الاول فيشترط ان يكون موصولا اويقول احد المعنيين ما كان لى لا فى الظاهر و بحسب الشرع ولا فى الحقيقة وعندالله والثانى ما كان لى فى الحقيقة لا فى ظاهر الشرع فقوله لكن لعمرو ومعناه لى فى الظاهر وفى الحقيقة لعمرو بيان الوجه الثانى فيكون بيان تغيير اه اذا عرفت ذلك فعلى التوجيه الاول يكون هذا تكذيبا للمقر على المعنيين وعلى التوجيه الثانى يكون تكذيبا على المعنى الاول ولايكون تكذيبا على المعنى الثانى والمصنف رحمه الله تعالى عليه جعل هذا الكلام محتملا لتكذيب الاقرار و بغير التكذيب فقد اعتبر التوجيه الثانى ولا يخفى انه بعيد لان قوله لكن لعمرو لايصلح بيانا للمعنى الثانى ان هذا التوجيه الا بتكلف فى تفسيره كما بينا. ٣) قوله اذ يجوز آه فيه تطويل ومع ذلك لايتضح المراد فحق الكلام ان يقال اويجوز ان يكون مراده نعم كان العبد لى فى الظاهر كما هو المعروف لكنه فى الحقيقة لعمرو. ٤) قوله بيان تغيير لذلك النفى فيه نظر لان بيان التغيير مايكون مغيرا لبعض ما اوجبه صدر الكلام كالاستثناء والشرط فصدر الكلام اوجب الحكم فى المستثنى وما بقى بعد الاستثناء والاستثناء بغير الحكم فى المستثنى وصدر الكلام فى الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار وجب الحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه والشرط يغير الحكم على تقدير عدم الشرط والصدر ههنا ليس موجبا لعدم ملك عمرو فى المقر به ليكون قوله لكن لعمرو مغيرا له فليس هذا بل انما هو بيان للبعض محتملات الصدر كبيان الجمل فينبغى ان يكون بيان التفسير وفى التحقيق وكشف المنار لم يذكر انه بيان التغيير بل ظاهر كلامهما انه بيان التقييد. ٥) قوله فيتوقف عليه اه هذا جواب عما قيل ان المقر له قد نفى الاقرار بقوله ما كان لى قط فقوله لكن لعمرو يكون اقراراً بمال الغير فلا يصح فلايثبت ملك الغير هف وتقرير الجواب انه انما يكون الاقرار بمال الغير اذا اثبت نفى الاقرار عند التكلم بقوله ما كان لى قط قبل التكلم بقوله لكن لعمرو وليس الامر كذلك فانه يتوقف اول الكلام على آخره لكون الآخر مغيرا للاول على مازعم المصنف ولان المجموع صدر جلة واحدة فيكون المجموع كلام واحد ولا يحكم لاول شئ قبل آخره على ما فى الكشف المنار والتحقيق فثبت الحكم المجموع بعد ذكر آخر الكلام وهو قبول الاقرار مع التحويل الى الغير فيكون اللفظ مجازا كذا فى التحقيق. ٦) قوله بشرط الوصل متعلق بقوله بيان تغيير وهوظاهر او بقوله فيتوقف عليه لان التوقف بشرط بيان التغيير وهو بشرط الوصل وشرط الشئ شرط لذلك الشئ. ٧) قوله لايصح الا موصولا واما عند ابن عباس رضى الله تعالى فيجوز متراخيا ايضا ونحن نقول ان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولوصح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى. ٨) قوله ثم يخرج البعض قدمثل المصنف لبيان التغيير بالاستثناء والشرط والصفة والغاية فخروج البعض بعد ثبوت الحكم فى صدر الكلام جارى فى الكل ففى الاستثناء خروج المستثنى منه وفى الشرط خروج تقدير عدم الشرط وفى الصفة خروج صورة عدم الوصف وفى الغاية خروج ماوراء الغاية واما فى قوله ما كان لى قط لكن لعمرو فلا يظهر الا بان يجعل النفى متناولا لاعتبار الظاهر والحقيقة فيخرج [illegible] فى الظاهر واما بحسب الحقيقة فلعمرو.

وعلى[1] هذا قالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لى قط لكنها[2] لزيد وقال زيد[3] باع منى او وهب لى بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم[4] لذلك النفى فيثبت[5] الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد فيكون حجة[6] عليه اى على المقضى له لا على زيد فيضمن[7] القيمة .

قوله وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى او وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفى اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض فى حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفى لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفى لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفى الملك عنه فى جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفى الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشئ متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لى قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثانى ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها .

۱) قوله وعلى هذا آه اى البناء على توقف اول الكلام على آخره فيما صدر جملة واحدة واتصل الآخر بالاول قالوا آه فالاشارة الى التوقف او المعنى وعلى هذا القياس قالوا آه يعنى ان مسئلة المقضى له اذا قال ما كان المقضى به لى ولكن لفلان مثل مسئلة المقر له اذا قال فى ثبوت الحكم الملك للمقر له الثانى وعدم ثبوت الملك للمقر والمقضى عليه قبل ذلك .

۲) قوله لكنها شدد النون ههنا على خلاف المسئلة الاولى لان التخفيف فى الاولى على خلاف ما وقع فى سائر كتب الاصول لتناسب مقام البحث عن الحروف العاطفة واما المسئلة الثانية فهى ليست لتمثيل ما هو من الحروف العاطفة بل لتنظير المسئلة الاولى فى الحكم ولا حاجة الى التغيير .

۳) قوله وقال زيد باع منى او وهبها اى التقييد بهذا القيد يدل على انه لو سكت زيدا وقال نعم ولم يقل شيء بعد ذلك او قال انها كانت من الاصل ملكى او كانت للمقضى له او عليه اذ قال ما كانت للمقضى له لا يكون الدار لزيد فنقول الاقرار انما يصح بشرط تصديق المقر له فاذا قال انها كانت لغيره يكون تكذيبا منه فلا يصح القول واما اذا قال نعم وهو تصديق فالظاهر انه يصح وكذا اذا قال كانت لى من الاصل واما اذا سكت او قال ما كانت للمقضى له ولم يوجد هناك تكذيب فالظاهر صحة الاقرار ايضا فى التلويح وانما قيد بما اذا كذبه زيد فى النفى لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم اراد بزيد المقر له وبكر المقضى له وفيه نظر لان قوله المقر له كانت للمقضى له يحتمل وجهين انها للمقضى عليه وانها لغيره واما للمقر له من الاصل او لغيره فلا يلزم منه الاقرار للمقضى عليه فلا يلزم الرد اليه .

٤) قوله لازم لذلك النفى فيه نظر لانهم جعلوا قوله ما كان لى قط فى مسئلة الاقرار محتملا لامرين ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى امر آخر فيكون ردا للاقرار والثانى وان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثانى فيكون تحويلا لا رداً للاقرار ويصير قابلا له مقراً به لغيره كذا فى التحقيق وفى مسئلة القضاء ايضا يجوز ان يكون محتملا لهذين الامرين فكما انهم جعلوا اصل الاستدراك بيانا للامر الثانى فى الاقرار فليكن كذلك فى القضاء والشهادة فلا يلزم تكذيب الشهادة ولا اثبات ملك المقضى عليه .

٥) قوله فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين لان ملك المقضى عليه اذا كان لازما للنفى فدلالة اللفظ على لازم الموضوع له بعد دلالته عليه فثبوت ثم اللازم بعد ثبوت الموضوع له فكذا بعدما يقارن الموضوع له ويجوز ان يراد بالتعدية المغايرة اى من غير ثبوت موجبى الكلامين كما يقال له ابنان زيد وعمرو وابن آخر بعدهما وهو بكر وهذا مبنى على التعدية فى الملاحظة .

٦) قوله فيكون حجة عليه المستكن راجع الى النفى اوالى اثبات ملك المقضى عليه .

٧) قوله فيضمن القيمة لانه قد ابطل حق المقضى عليه بالدعوى الباطل واما فى مسئلة الاقرار فانما المقر ابطل حق نفسه باقراره فلا يضمن المقر الثانى.

ثم ان اتسق الكلام تعلق مابعده بماقبله يرجع الى اول البحث وهوان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اى وان لم يتسق اى لايصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفى الواجب لانه لوحمل على نفى الواجب لايستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولايكون ردا لاقراره بل يكون نفى السبب

بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لايمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففى هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بان لايصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لايمكن لانه لما قال لااجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

قوله ثم ان اتسق اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن آهنته بخلاف ما جاءنى زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه اوان يكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل متى يحمل عليه الكلام ما امكن كما فى قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء فى السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة اومائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لافى اصل النكاح.

---

١) قوله ثم ان اتسق الكلام آه فى تاج المصادر الوسق كرد كردن وراندن الاتساق فراهم آمدن والمراد الالتيام بين اجزاء الكلام لفظا بان لايتخلل بينهما سكوت وفاصل ومعنى بان تجمع الاجزاء فى الصدق ولا يكون بينهما تناقض وبان يناسب اللاحق السابق بحيث يصح ان يكون تداركا له فلا تعلق للآخر بالاول اذا قال جاءنى القوم لكن السماء فوقنا فى التحقيق والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى لتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله.

٢) قوله نحو لك على الف قرض القرض يستعمل بالمعنيين تمليك العين على ان يرد اليه مثلها والدين لازم بسبب ذلك التمليك فعلى المعنى الاول يخفض بالاضافة الى السبب وعلى الثانى يرفع على انه خبر محذوف وقد يستعمل بمعنى المقروض وهو العين المملكة على مثلها كما يقال هذا الالف قرض وهو غير مراد .

٣) قوله لكنه غصب الضمير الى السبب المدلول عليه بقوله الف قرض اذ المعنى الف كان سببه قرضا فالغصب بمعنى الاخذ مكابرة اوالى الالف فالغصب بمعنى الواجب بسبب الاخذ المذكور وهو بهذا المعنى قليل ولكن استعماله بمعنى المغصوب كثير وهو غير مراد .

٤) قوله الكلام متسق بعدم الفصل وعدم التناقض ووجود المناسبة لاتحاد المسند اليه .

٥) قوله لكن غصب لاهذا غصب هذا اولى مما وقع فى المتن من قوله لكنه غصب لانه مناسب لمقام البحث عن العواطف .

٦) قوله ينفسخ النكاح قيل اذا قال لا اجيز النكاح الا بمائتين ينبغى ان لا ينفسخ النكاح لتوقف اول الكلام على آخره لكونه مغيرا له وبعد ملاحظة آخر الكلام وهو يدل على اجازة النكاح بمائتين يكون هذا ابطالا للوصف وهو ان يكون النكاح بمادون المائتين وتصحيحا للاصل لوصف آخر وهو ان يكون بمائتين فكذلك اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه مثله ولو قيل ان قوله لكن اجيزه بمائتين غير متصل بما قبله فليس المجموع كلاما واحدا قلنا انما اثبتم ذلك بانه لو كان متصلا بما قبله يلزم اثبات هذا النكاح بمائتين وذلك غير ممكن لانه قد انفسخ بقوله لا اجيز النكاح فلو ذهب بمائتين يكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعدم الاتصال انما يثبت بالانفساخ بقوله لا اجيز النكاح فانه من مقدمات دليله فلو اثبت الانفساخ بعدم الاتصال يلزم المصادرة على المطلوب .

٧) قوله لانه لايمكن الخ قيل فكيف يرجع الضمير فى قوله لكن اجيزه الى هذا النكاح فانه يلزم حينئذ اثبات هذا النكاح والجواب انه يراد بالنكاح عند ارجاع الضمير اليه مطلق النكاح لا خصوص هذا النكاح فيكون من باب الاستخدام.

٨) قوله لان اتساقه ان لايصح اه فهذا يدل على انه لو قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين يصح الاستدراك بوجود الاتساق فلا ينفسخ النكاح حينئذ بل انما يبطل الوصفان ويبقى الاصل موقوفا الا ان يقدر المهر فان كان مائتين يصح وان كان دون ذلك يبطل فى التلويح اذا قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين لايبطل اصل النكاح صرح بذلك فى جامع قاضيخان.

٩) قوله لانه لما قال اه فيه ان هذا انما يصح اذا لم يكن الصدر متوقف على الآخر هف .

١٠) قوله فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه .

١١) قوله فيكون منصوبا بتقدير ان بعد الفاء والكون اما بمعنى الوجود فلا حاجة الى الخبر واما محتاجا الى الخبر فالخبر قوله واثباته بعينه اى مقارنا مع اثباته بعينه من باب كل رجل وضيعته.

١٢) قوله لنكاح آخر ونكاح آخر قد مر ان هذا مبنى على الاستخدام والا فالاجازة منسوبة الى الضمير الراجع الى عين النكاح المذكور الذى نفاه.

اولاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهوالاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حراوهذا انشاء شرعافاوجب التخيير بان يوقع العتق فى ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق فى ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اى حين ايقاع العتق فى ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لوجمع بين حر وعبد وقال احدكما حر اوقال هذا حر اوهذا لايعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعايوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لايكون انشاء بل اظهارا لماهو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان.

قوله اولاحد الشيئين فان كانا مفردين فهى تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لايعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء احد الشخصين قديكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا اواياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لايخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هوالشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لايحتمل الشك اوالتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاوفى الامر للتخيير او الاباحة او التسوية اونحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولايمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هوانه لايجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلوكان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلايمكن اثباته فى غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء.

وهذا

---

۱) قوله اولاحد الشيئين لا للشك ولا يتصور ان يكون لاحد الاشياء كما اذا قلت جاءنى زيدا وعمرو اوبكر لان لفظة اولا يكون بين الامرين المعطوف والمعطوف عليه دون الزائد على ذلك فالمعطوف باول الاولى فى المثال المذكور واحد اى جاءنى زيد اوواحد من عمرو وبكر والمعطوف عليه باول الثانية ايضا واحد اى جاءنى واحد واحد من زيد وعمرو وبكر فى التحقيق ان كون اولاحد الشيئين لا للشك مذهب عامة اهل اللغة والفقهاء وذهب القاضى الامام ابوزيد وابو اسحاق الاسفرائنى وجماعة من النحاة الى انها للشك ثم قال والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا وهذا منقوض بما اذا قيل رجل شك اول مرة انه كم صلى فان الشك هناك مقصود بالكلام وضعاً ولا يبعد ان يقال انها فى الاخبار موضوعة للشك وفى الانشاء للتحير واحد الامرين لازم على المعنيين.

۲) قوله فان الكلام للافهام قيل هذا لاينافى ان يكون وضعا للشك فانها حينئذ لافهام الشك.

۳) قوله كآية الكفارة قال الله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام.

٤) قوله انشاء شرعا فى كشف المنار ولكنه فى الشرع صار انشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشى.

٥) قوله حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فى التحقيق اذا بين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء لان الايجاب الاول انشاء غير نازل فى العين وانما العتق فى العين بالبيان فله حكم الانشاء من هذا الوجه وبهذا شرط الانشاء وصلاحية المحل للانشاء.

٦) قوله عطف على قوله انشاء اى انشاء بالرفع فى قوله اوهذا انشاء لا انشاء بالنصب فى قوله ويكون هذا انشاء.

۷) قوله فيجبر عليه كما اذا اعتق احد العبدين بعينه ثم اخبر ان احدهما حر يجبر على البيان ليثبت عتق من يستحق.

۸) قوله لايعتق العبد فى كشف المنار كذا ذكر فى الزمان.

۹) قوله لاحتمال الاخبار اى يصدق هذا الاحتمال بخلاف ما اذا كانا عبدين فان احتمال الاخبار كذب قطعا فكذلك لان الاصل هو الحقيقة اللغوية فمتى امكن العمل بالاصل لا يصار الى غيره فعلى هذا اذا كان له زوجتان فطلق احديهما قال احديهما مطلقة فالظاهر انه لاتطلق الاخرى لاحتمال الاخبار فعليه الاظهار قيل ان احتمال الاخبار مهجور قطعا لانه يستدعى وجود العتق فى احدهما قبل ذلك ولم يوجد فلايجب العمل على مقتضاه فليس موجب الاظهار ذلك بل الموجب انه تعلق حق احدهما بالعتق ولم يتعين فيجب الاظهار ليتعين محل العتق ولما كان الاظهار اخبارا بما وقع بالانشاء يصح ان يتعلق به الوجود والجبر.

۱۰) قوله فانه لاجبر فى الانشا آت قيل هذا منقوض بالظاهر اذا قدر على الاعتاق فانه يجب عليه فيجبر شرعا.

۱۱) قوله كما اذا اقر بالمجهول يعنى ان بيان الاقرار بالمجهول اخبار وقد اجبر عليه وايضا ادعى رجل على آخر يجبره القاضى على بيان انه هل عليه الحق اولا.

وهذا[1] ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفى قوله وكلت هذا اوهذا[2] ايهما تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او فى الانشاء للتخيير اوجب البعض[3] التخيير فى كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا اويصلبوا اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل اوقتل واخذ مال او اخذ مال اوتخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه[4] الصلب واخذ المال[5] جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى اى الحبس[6] الدائم على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابى حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل اوصلب وان شاء قتل اوصلب لان الجناية[7] يحتمل الاتحاد والتعدد .

قوله ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلايجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة فى معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع ابابردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ماصدر عنه* فان قلت قطع الطريق على المستأمن لايوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام* قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لايجوز فى غيرها لاعلى اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لايجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل اويصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد امر النبى صلى الله عليه وسلم فى العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس ففى بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث.

١) قوله وهذا الخ باصل الاشارة الى كون الايقاع فى ايهما شاء انشاء وكون البيان اظهار الواقع اوالى اشتراط صلاحية المحل فى البيان والجبر عليه.

٢) قوله وفى قوله وكلت الخ عطف على قوله فقوله هذا حر الخ فكما ان ايجاب التخيير بان يوقع العتق فى ايهما شاء ثمة من فروع ان او فى الانشاء للتخيير فكذلك صحة تصرف كل منهما ههنا من فروع ذلك فى كشف المنار انه يصح التوكيل استحسانا كما لوقال وكلت احدهما وايهما تصرف صح ولايشترط اجتماعهما على التصرف ولايصح التوكيل قياسا بجهالة المأمور.

٣) قوله اوجب البعض التخيير فى كشف المنار ان مالكا رحمه الله والحسن وابراهيم الحنفى اوجبوا التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق المتشبثين بظاهر الآية فان او فى الاصل للتخيير لقوله تعالى ان يقتلوا الآية قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً ان يقتلوا اويصلبوا اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض فى انوار التنزيل اى يحاربون اولياء الله ورسوله وهم المؤمنون جعل محاربتهم محاربتهم تعظيما والمراد قطع الطريق وقيل المكابرة باللصوصية وان كانت فى مصر وقوله ان يقتلوا من غير صلب اى افردوا القتل وقوله اويصلبوا اى يصلبوا مع القتل ان اقتلوا واخذوا المال وللفقهاء خلاف فى انه يقتل ويصلب اويصلب اويصلبوا احيا ويترك ويطعن حتى يموت وقوله اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اى تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ان اخذوا المال ولم يقتلوا وقوله اوينفوا من الارض اى ينفوا من بلد الى بلد بحيث لا يتمكنوا من القرار فى موضع ان اقتصروا على الاخافة وفسر ابوحنيفة النفى بالحبس.

٤) قوله جزاؤه الصلب فى شرح البرجندى ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لئلا يتأذى الناس به.

٥) قوله واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل فى كشف المنار قطع اليد لاخذ المال قطع الرجل لاخافة السبل وهذا اذا اصاب كلا قدر عشرة دراهم وقال الحسن بن زياد والشرط ان يصيب كلا عشرون درهما لان الحد ههنا قطع عضوين وفى السرقة الصغرى انما يقطع عضو ان بعشرين درهماً وان كان سرقتين كذا فى شرح البرجندى وايضا فيه انهم اذا رجعوا وتابوا قبل ان يأخذوا فلاقطع عليهم فيردون ما اخذوا ان كان باقيا ويضمنون ان كان هالكا.

٦) قوله اى الحبس الدائم اى الى ان يتوب ويظهر فيه سيماء الصالحين ان وجد ذلك والا فالى ان يموت كذا فى شرح البرجندى .

٧) قوله لان الجناية يحتمل الاتحاد فهى متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا ومتحدة لان الكل قطع الطريق فللامام ان يميل الى ايهما شاء ثم التخيير بين القتل والصلب مع ان المذكور فى النص انما هو الصلب لان المقصود انما هو القتل واما التشهير بالصلب فامر زائد فيجوز ان يكون وان لايكون وفى الهداية اصل التشهير بالقتل والمبالغة بالصلب والتخيير فيه .

ولهذا[1] قالا في هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح[2] للعتق هنا وقال ابوحنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل[3] بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث[4] ويخير فى الاوّلين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير[5] بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى[6] ان يضمر فى المعطوف ماهو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله اوهذا مغير[7] لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا

قوله ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغو لايثبت به شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابوحنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لايتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاوّلين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاوّلين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لايعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاوّل والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لايكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ماذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لايصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولاوجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ماذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر * فنحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأى مختلف * جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولايخفى ان الوجه الاول لايجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين * واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا * ولقائل ان يقول على الوجه الاول لانسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية * لايقال يلزم كثرة الحذف * لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر فى جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله .

غير

[1] قوله ولهذا قالا ای یجوز ان یکون معطوفا على قوله فلهذا اوجب البعض اه على انه ايضا من فروع ان اوفى الانشاء للتخيير فانه يوجب بطلان ذلك اذ لايخير بين العبد والدابة لعدم صلاحية الدابة للعتق حيث لايتصف بالكفر فلا يجزى عليها الرق الذى هو اثر الكفر والعتق من توابع الرق ويجوز ان يكون متعلقا بصدر الكلام وهو ان او لاحد الشيئين يؤيده قوله لان وضعه لاحدهما اه.

[2] قوله وهو غير صالح اى احد الشيئين اى من حيث العموم غير صالح للعتق لانه ذلك مبنى على ان كلا يصلحه وههنا ليس الامر كذلك فيتعذر العمل بحقيقة او وذلك لانها لاحد الشيئين اى من حيث العموم من غير صالح للعتق لانه ذلك مبنى على مبهما ويشترط عدم التعيين من لوازم ذلك حيثية العموم على البدل فاذا تعذر بوصف العموم وتعذر بوصف الابهام فقد ظهر بطلان ماقيل ان او لاحد الشيئين مطلقا سواء كان مبهما او معينا فاذا صح الايجاب باعتبار احدهما معينا لا باعتبار الآخر معينا كان حقيقتها غير مهجورة فلايبطل فى قوله هذا حر وهذا مشيرا الى العبد والدابة وايضا ظهر الفرق بين قولنا هذا حر وهذا وبين قولنا احدهما حر فان الاول مجاز فى المعين واما الثانى فهو حقيقة فى المعين وغير المعين.

[3] قوله اذ العمل بالحقيقة متعذر يريد انه لو لم يحمل على المجاز عند تعذر الحقيقة يلزم ابطال الكلام اصلا والحمل على المجاز اولى من الابطال اصلا. [4] قوله ويخير بين الاولين وانما كان التخيير بين الاولين لا بين الاول ومجموع الاخيرين لان الظاهر ان يكون التخيير بين المستويين وانما المساواة بين الاولين واما الاول فمجموع الاخرين فلا مساواة بينهما الا فى بعض الوجوه فى كشف المنار وقال الفراء لحر انشاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث فجعل كانه قال هذا حر او هذان وايضا فيه قلنا العطف للاشتراك فى الخبر لا لاثبات خبره وخبر الاول لايصلح خبرا له بل خبره خبران.

[5] قوله فيخير بين الاول والاخيرين فحينئذ لايعتق احد من الثلثة فى الحال.

[6] قوله فالاولى ان يضمر فى اه قيل التقدير قد يكون على اعتبار اصل العطف وقد يكون على اعتبار حاصل المعنى فالاول لايتفاوت فى المعنيين فان التقدير فيهما هذا حر او هذا حر هذا حر او هذا حر فقد اعتبر فى كل من المعطوفين عين ماهو مذكور فى المعطوف عليه واما الثانى فانما التفاوت فيه فالمعتبر فى تقرير المعنى الاول لفظ فى المعطوف والمعطوف عليه وفى تقرير الثانى لفظ المثنى فى المعطوف والمفرد فى المعطوف عليه فالتوافق بينهما واضمار عين ماهو فى المعطوف عليه فى المعطوف انما يكون اولى من التخالف واضمار غير فى التقرير الاول دون تقرير الثانى.

[7] قوله مغير لمعنى قوله هذا حر وهو ايقاع العتق فيه بعينه فى الحال فالعطف باو يقتضى ان لا يعتق بالفعل بل انما يعتق بعد البيان فيكون مغيرا له.

غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا[2] يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفردت[3] بهما خاطرى واذا[4] استعمل فى النفى تعم نحو[5] ولاتطع منهم آثما اوكفورا اى لاهذا ولاذاك لان[6] تقديره لاتطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا اوهذا يحنث[7] بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما[8] لاباحدهما لان المراد المجموع اى لايحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لايفعل هذا المجموع فلايحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع.

قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لاينافى التخيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده اوالاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الابانتفاء المجموع فقوله تعالى ولاتطع منهم آثما اوكفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد اوعمرو * فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اولاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا اوعمرا فى معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم فى النفى * قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفى احد من الابهام ماليس فى واحد تقول جاءنى احدهما اواحدهم والمراد واحد غير معين * وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهى انه لوقال والله لااقرب هذه اوهذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولوقال لااقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولايعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد يفيد العموم بوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر اوباحد منكر غير مضاف كماذكره المصنف الا انه لايصح فى الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثانى على الاول باو والثالث على الثانى بالواو صار فى معنى لااكلم هذا اولاهذين فيحنث بالاول اوبمجموع الاخرين لابالثانى اوالثالث وحده فان او فى النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما فى قصد النفى بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لابعينه فالعطف على المقصود بالحكم هو الراجح

١) قوله غير مغير لما قبله وقد يقال ان عدم تغيره لما قبله مبنى على ان التخيير بين الاولين وقوله وهذا عطف على قوله هذا حر فاثبات المعنى الاول وهو ان التخيير بين الاولين بالوجه الثانى الذى بعض مقدماته متوقفة عليه دور وانما قلنا انه مبنى على ان التخيير آه لانه لولم يكن التخيير بين الاولين بل كان بين الاول ومجموع الاخرين على ان قوله وهذا عطف على قوله اوهذا يكون قوله وهذا حر مغيراً لما قبله قطعا فقوله اوهذا يقتضى ان يكون التخيير بين الفردين وقوله وهذا يقتضى ان لا يكون بين الفردين بل بين الفردين وبين الاثنين فعلى الاول يخرج عن عهدة الايجاب باختيار الثانى فقط وعلى الثانى لا بل لابد اما اختيار الاول واختيار الاخيرين معا ثم الوجه الثانى يتم بان يقال قوله وهذا غير مغير لما قبله فلا يتوقف عليه صدر الكلام فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فلاحاجة الى ان يقول اوهذا مغير لمعنى قوله هذا حر فيتوقف عليه اول الكلام لان المقصود وهو خروج الثالث عن التخيير يثبت بدون ذلك.

٢) قوله وهذا يكون عطفا على احدهما آه هذا باعتبار المعنى واما باعتبار اللفظ فيكون عطفا على هذا حر فالمعطوف عليه فى احد الاعتبارين بعيد وفى الآخر غير صريح واما فى المعنى الثانى وهو التخيير بين الاول ومجموع الاخرين فالمعطوف عليه قريب وصريح فيمكن ان يعارض به الوجه الاول.

٣) قوله تفرد بهما خاطرى قد تبين مما نقلنا عن كشف المنار انه لم يتفرد بالوجه الاول خاطره.

٤) قوله واذا استعمل فى النفى تعم لان او فى الاثبات ايجاب جزئى فيرد ذلك سلب كلى كما قال اهل المنطق ان ليس بعض للسلب الكلى قال السيد السند فى حاشية الشمسية والتحقيق انك اذا قلت ليس بعض الحيوان انسانا واردت به سلب القضية على معنى انها ليست بمحققة فى نفس الامر كان سلبا كليا لان سلب الايجاب الجزئى يستلزم السلب الكلى انتهى والظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى العموم بطريق الحقيقة وهو قريب من الصواب للدليل المذكور وفى التحقيق وكشف المنار ما يدل على انه بطريق المجاز فى التحقيق وقد يستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها فى موضع النفى وموضع الاباحة وفى كشف المنار ويستعار للعموم فيصير بمعنى واو العطف ثم العموم فى النفى ثابت سواء كان الكلام خبرا او انشاء كذا فى التحقيق.

٥) قوله نحو ولاتطع منهم آثما اوكفورا فى المهذب الاثم بزهكار الكفور ناسپاس وفى انوار التنزيل ان المراد بالاثم من يرتكب الاثم ويدعو غيره اليه وبالكفور من يرتكب الكفر ويدعوا غيره اليه غاليا فيه فى كشف المنار قيل الآثم عتبة والكفور الوليد.

٦) قوله لان تقديره لاتطع احدا منهما فان قلت لم لايجوز ان يكون التقدير لا تطع احدهما ليكون معرفة فى سياق النفى فلايلزم عموم النفى قلنا لان اولاحد الامرين مبهما والمبهم انما يعبر عنه بالنكرة.

٧) قوله يحنث بفعل احدهما وكذا اذا قال لا افعل احدا منهما اوواحدا منهما بخلاف ما اذا قال لا افعل احدهما حيث لا يحنث ان فعل احدهما وترك الآخر فى التلويح لوقال والله لا اقرب هذه اوهذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعاً فهذا دليل على ما قلنا.

٨) قوله يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما ههنا ملاحظتان ان يكون النفى قبل العطف على ان العطف للتشريك فى النفى فحينئذ يكون المعنى لا افعل هذا ولاافعل وان يكون النفى بعد العطف على انه للتشريك فى المنفى وهو الفعل فيكون النفى نفى الاجتماع وهو المراد بنفى المجموع فعلى الاول يحنث بفعل احدهما ايضا وعلى الثانى لا يحنث الا بفعل المجموع والمصنف رحمه الله تعالى رجح الاحتمال الثانى لان الاكثر انه اذا اريد المعنى الاول يؤكد النفى فى الثانى بل يقال لاافعل هذا ولاهذا فعند عدم التأكيد يتبادر الذهن الى المعنى الثانى ولا يخفى ان قوله ولا احد داخل باب العطف على الضمير المجرور بلا اعادة الجار وهو غير جائز فى العربية.

الا[1] ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لايفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان[2] لايكون للاجتماع تأثير فى المنع اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لايكون للاجتماع تأثير فى المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير فى المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لايتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير فى المنع فان تناول احدهما لايحنث اما فى الصورة الاولى فالدليل[3] دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم فى الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا[4] كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل[5] ان يراد لايفعل المجموع فلايحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لايفعل هذا ولايفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو[6] ماذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه فى كثير من المسائل .

قوله الاان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية اومقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جارالله فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل اوكسبت فى ايمانها خيرا انه لايدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لاينفع الايمان حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولاكسبت الخير فى الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم اى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فى النفى فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية اومقالية على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لايرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولاعمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لايكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لاتأثير للاجتماع فى المنع ومثله اكثر من أن يحصى .

١) قوله الا ان يدل الدليل اه متعلق بقوله لاتفعل احدهما او بقوله لان المراد المجموع قوله كما اذا حلف لايرتكب الزنى آه الدليل ههنا دليل على ان المراد احدهما لامجموعهما ان الداعى الى الحلف والمنع عن الاكل انما هو الحرمة وهى قدر المشترك بين المجموع وبين كل واحد واحد منهما فى الصراح ارتكاب گناه كردن فذكر الزنى بعده مبنى على التجريد اى لا يفعل الزنى.

٢) قوله بان لا يكون للاجتماع الى آخره تأثير الاجتماع فى المنع ان يكون الاجتماع سببا بعروض مكروه لايكون بوجود احد الامرين فيمنع لئلا يعرض هذا المكروه ثم اعلم انه كما اذا استثنى من قاعدة دلالة الواو على المجموع فى النفى ما اذا دل الدليل على ارادة احد منهما كذلك استثنى من قاعدة دلالته اوعلى احدالامرين حتى يلزم شمول النفى كلامنهما مااذادل القرينة على ان المراد ليس بشمول النفى كما فى قوله تعالى يوم لاينفع نفساً ايمانها لم تكن امنت من قبل اوكسبت فى ايمانها خيراً على ما قال صاحب الكشاف انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشتراط الساعة وبين النفس التى آمنت قبلها ولم تكسب خيراً يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لاينفع الايمان نفساً لم يؤمن قبل ذلك ولم يكتب الخير فى الايمان لان نفى كسب الخير فى الايمان بعد نفى الايمان تكرار بل انما حمله على نفى احدالامرين ان لم يوجد منها الايمان من قبل اولم يوجد منها العمل الصالح بعد الايمان كذا استفيد من التلويح وفيه نظر اذلا يجوز بناء الاستثناء ونقض كلية القاعدة على ماقال صاحب الكشاف لانه مخالف لمذهب اهل الحق وهوان مجرد الايمان ينفع فصاحب الكبائر من المؤمنين وان ماتوا بلا توبة يخرجون من النار ويدخلون فى الجنة جزاء لايمانهم خلافا للمعتزلة فعندهم من دخل النار فهو خالد فيها ولو حمل او فى الآية على عموم النفى لايلزم التكرار اذليس المراد بقوله اوكسبت فى ايمانهم خيرالعمل الصالح مع الايمان بل المراد العمل الصالح الخير سميا فى طلب الايمان اذكلمة فى للتعليل اى لاجل ايمانها فهذا العمل الخير التأمل والتفكر فى طلب ادراك الحق فالمعنى ان الايمان عند ظهور الاشتراط لاينفع نفساً لم يؤمن من قبل ولم يسع لادراك الحق واما من آمن من قبل فينفعه وكذا من نظر فى امارات الحق ولم يحصل له الاعتقاد بعد فبعد الاشتراط حصل له الاعتقاد بذلك النظر ينفعه الايمان.

٣) قوله فالدليل اه وهو ان الحالف لصدد التوبة عن المحرمات وايضا كما ان المحرمات.

٤) قوله وايضا كما ان الواو للجمع اه يعنى كما ان مجموع الامرين اللذين ذكرا من قبل وهو تأثير الاجتماع فى المنع ووجود الدليل على ارادة كل منهما يدل على ارادة المجموع تارة وعلى ارادة كل منهما اخرى كذلك مجموع الامرين الذين يذكران من بعد وهو ان كون الواو للجمع وكونها نائبة عن العامل يدل على ارادة المجموع مرة وارادة كل واحد منهما اخرى.

٥) قوله فيحتمل ان يراد اه الظاهر انه نشر على ترتيب اللف يعنى كون الواو للجمع يوجب ان يراد المعنى الاول وكونها نائبة عن العامل يوجب المعنى الثانى ويجوز ان يجعل النشر على خلاف ترتيب اللف على ان المراد يكون الواو للجمع الجمع فى النفى حتى يلزم مشاركتها فى النفى لا الجمع فى المنفى حتى لايلزم نفى الاجتماع وعلى ان المراد بالنيابة عن العامل النيابة عن مدخول النفى فيلزم ملاحظته فيهما جميعا فيكون النفى واردا على المجموع فيدل على نفى الاجتماع لا النيابة من الفعل المنفى وهو قوله لايفعل فلا يلزم ملاحظة النفى فى الموضعين.

٦) قوله وهو ما ذكرنا من ان الاجتماع ان كان مؤثر فى المنفى يراد نفى المجموع والدليل ان دل على ارادة كل واحد منهما فيراد ذلك .

وقد[1] تكون للاباحة نحوجالس الفقهاء اوالمحدثين والفرق[2] بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلايملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم[3] ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى[4] هذا قالوا فى لا اكلم احدا الا فلانا اوفلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد[5] يستعار لحتى كقوله[6] تعالى ليس لك من الامر شئ اويتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان[7] حلف لا ادخل هذه الدار اوادخل تلك الدار فان دخل الاولى اوّلا حنث وان دخل الثانية اوّلا بر

قوله وقد تكون للاباحة لاخفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا اوذاك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان اولاحد الامرين وجواز الجمع اوامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو * فان قلت قد لايمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار اوهذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لايمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن اوابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذاحلف لايكلم الازيدا اوعمرا فانه لولم يكلم واحدا منهما لم يحنث * قلت ماذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع اوالخلو فى الاتيان بالمأمور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به فى امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون فى واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لولم تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد اوذاك وطلق هذه الزوجة اوتلك قوله وقد يستعار اولحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك اوتعطينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حقى فصار اومستعارا لحتى والمناسبة ان اولاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان اوهذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى اوالا لان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ اويتوب عليهم اى ليس لك من الامر عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان

١) قوله وقد تكون للاباحة فى التحقيق ان او يوجب عموم الاجتماع فى موضع الاباحة حتى اذا قيل جالس الفقهاء اوالمحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين ايهما شئت او كليهما.

٢) قوله والفرق بينهما ه فان قلت لايتخير فى قوله هذا حر اوهذا لجواز الجمع بينهما قلنا المراد بثبوت التخيير ههنا ان يجوز له ايقاع العتق فى ايهما شاء والجمع بينهما خارج عما يقتضيه اللفظ بمعونة القرينة وان جاز له الجمع فى نفس الامر على مقتضى المالكية.

٣) قوله اعلم ان المراد بالتخيير اه لابد ان يكون منع الجمع هناك بمعنى الانفصال الحقيقى اذ لو جاز الاجتماع فى الانتفاء بعد ما لايجوز الاجتماع فى الثبوت ففى قوله هذا حر اوهذا له ان يقول ما اردت عتق واحد منهما ولكنى اردت انهما لايجتمعان فى العتق وينبغى ان لايجبر على البيان هف وقوله وبالاباحة منع الخلو فيه نظر لانه اذا امتنع خلو الواقع عن الطرفين يجب بثبوت احدهما البتة ففى قوله جالس الفقهاء اوالمحدثين يلزم اعتبار الوجوب وبعد اعتبار الوجوب لايتصور اعتبار الاباحة لما بينهما من التضاد فهذا القول لايكون للاباحة هف.

٤) قوله فعلى هذا الاشارة الى مفهوم قوله بخلاف الاباحة وهو يملك الجمع فى الاباحة.

٥) قوله وقد يستعار لحتى اى للدلالة على ان مابعدها غاية ينتهى اليها ماقبلها وهذا ماقال النحاة ان او ينصب المضارع بعدها بشرط معنى الى ان فى كشف المنار لان اولما كان لاحد الامرين المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية.

٦) قوله كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء اويتوب عليهم قال الله تعالى ليقطع طرفا من الذين كفروا اويكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شىء اويتوب عليهم او يعذبهم فى انوار التنزيل ان قوله ليقطع متعلق بما تقدم من قوله تعالى ولقد نصركم الله الآية وقوله اويكبتهم اى اويخزيهم وقوله ليس لك من الامر شىء اعتراض وقوله اويتوب عليهم اويعذبهم عطف على قوله اويكبتهم ويحتمل ان يكون معطوفا على الامر اوشىء باضمار ان يكون او بمعنى الا ان اى ليس لك من امرهم شىء الا ان يتوب الله عليهم فتسر به او يعذبهم فتشتفى منهم فحينئذ لايكون او بمعنى حتى فى الآية.

٧) قوله فان حلف لا ادخل هذه الدار اوادخل تلك الدار بنصب الثانى فحينئذ او بمعنى حتى يضطر الى جعل او بمعنى الى ان اوالا ان فحنث ان دخل الاولى قبل الثانية واما اذا رفع الثانى فلاحاجة الى ذلك لصحة العطف الا على النفى فحينئذ البر ان لا يدخل الاولى وان دخلها ان يدخل الثانية ايضا وعلى النفى فالبر ان لايدخل فى شىء منهما.

متى للغاية نحو حتى مطلع الفجر ومتى رأسها وقد تجئ للعطف فيكون المعطوف اما افضل اواخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اى فبها ونعمت اوالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها.

الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم اويهزمهم اويتوب عليهم اويعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار اوادخل تلك بالنصب كان اوبمعنى حتى اذليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولاحنث ولودخل الثانية اولابر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كمالوقال والله لاادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس ومـا يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لوقال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فـلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لايكلم زيدا اوعمرا وبهذا يظهر ان اوفى قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لووجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزومـا عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا اوحتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر .

قوله حتى للغاية اى للدلالة ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كمافى اكلت السمكة حتى رأسها اوغير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها اومحذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلايجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لابحسب الوجود نفسه اذ قد يجوزان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم اوفى الوسط كما فى قولك مـات الناس حتى الانبياء ولايتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هـى الجارة لان العاطفة لاتخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهـذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه.

١) قوله حتى للغاية هذا توطئة لذكر قوله وقد تجئ للعطف اى الاصل فى حتى ان تكون للغاية.

٢) قوله حتى مطلع الفجر غاية لقوله تعالى سلام هى فى انوار التنزيل ماهى الا سلامة اى لايقدر الله فيها الا السلامة ويقتضى فى غيرها السلامة والبلاء اوماهى الا سلام لكثرة مايسلمون فيها على المؤمنين.

٣) قوله وقد تجئ للعطف فى كشف المنار يستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية وذلك لمناسبة بين العطف والغاية فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة فاذا قلنا جاء فى القوم حتى افضلهم فمن حيث ان الافضل داخل فى المجئ كان فيه معنى العطف فينتقض معنى الغاية فان كمالها ان لايدخل فى حكم ماقبلها ومن حيث ان المجئ ينتهى اليه فيه معنى الغاية.

٤) قوله اما افضل اواخس نظير الافضل مات الناس حتى الانبياء ونظير الاخس قدم الحجاج حتى المشاة ومن ذلك قولهم استنت الفصال حتى القرعى فى كنز اللغات استنان درد ديدن هر دو دست يكبار برداشتن وانداختن اسب يعنى بنشاط دويدن اسب فصيل بچۀ شتركه از مادر جدا شده باشد وفى الصراح قرع بالتحريك ابلها سپيدكه برشتر بچۀ برآيد فانفصال جمع الفصيل والقرعى جمع القريع وهو لفت من القرع.

٥) قوله وتدخل على جملة مبتدأة اى غير متعلقة بما قبلها فلا يكون فى موضع الاعراب فى الظاهر.

٦) قوله محذوف اى فلا يقدر الخبر بقرينة قوله والا يقدر اوفقد تمت الجملة فقوله اى فبها اى بالجملة حيث تحصلت اوبالنعمة العظمى اوبالخصلة الحسنة.

بالرفع

بالرفع[١] اى مأكول وان دخلت على الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية[٢] وحتى تستأنسوا[٣] والا فان[٤] صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى .

قوله وان دخلت على الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعله حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لايتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد وبتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب* وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لايحتمل الامتداد وضرب المدة وماذكره المصنف رحمه الله اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان تصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولايخفى عليك ان الامتداد او عدمه يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لايصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولامعنى لمكافاته نفسه* وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى

١) قوله بالرفع فحينئذ يكون حرف ابتداء او يحتمل الخبر فيكون حتى جارة والنصب فيكون عاطفة وعلى التقادير يدل على معنى الغاية فعلى الاخيرين ظاهر ان الغاية مكانية وعلى الاول الغاية زمانية اى اكلت السمك الى زمان ان صار رأسها مأكولا.

٢) قوله نحو حتى يعطوا الجزية قال الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون قوله ولا يدينون من الدين او الديانة اى لايعطونه او لايدينونه به ولا يتخذونه دينا فى تاج المصادر البيهقى وفى كنز اللغات الدين فرمان برداشتن والديانة دين دارشدن ويعدى بالباء وقوله من الذين اوتوا الكتاب بيان للذين لا يؤمنون كذا فى انوار التنزيل فيدل على ان اهل الكتاب ليس بمؤمنين بالله واليوم الآخر هف فلعل المراد انهم لايؤمنون كما هو حق الايمان فايمانهم كاللايمان وقوله حتى يعطوا الجزية وهى ما يقرر عليهم ان يعطوهم من جزى دينه اذا جزاه اومن القضاة بمعنى المكافات فانه حرام لكفرهم وقوله عن يد مواهبة وموافقة اى غير ممتنعة اوعن يد الى يد غير نسبة ولا مبعوثا على يد وعن انعام عليهم فان الصلح عن دمائهم بقبول الجزية منهم انعام عليهم كذا فى كشف المنار وقوله وهم صاغرون اى اذلاء عن ابن عباس رضى الله عنهما يؤخذ الجزية من الذمى ولوجاء عتقه اى يضرب كذا فى انوار التنزيل فصدر الكلام ههنا المقاتلة وهى تحتمل الامتداد كما يقال قاتلوا الى ثلثة ايام والاجزاء اعطاء الجزية عن الانقياد وبه فسر قوله عن يد يصلح ان ينتهى الى المقاتلة لدلالة على ترك الفتنة والحراب والمبيح للقتل انما هو كفر المحارب لايقتل لكفر بدليل ان لا يقتل النساء والرهبان فحتى ههنا للغاية .

٣) قوله وحتى تستأنسوا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها فقوله بيوتكم اى التى تسكنونها فيلزم نهى الرجل عن الدخول فيما هو ملكه ولكن سكنه غيره بالاجارة او الاعارة ولا نهى عن الدخول فى ملك الغير اذا سكنه باحد الوجهين المذكورين وانما نهى لان صاحب البيت كثيرا ما يكون بحالة لا ينبغى ان يطلع عليها غيره روى ان رجلا قال للنبى عليه السلام استأذن على امى قال نعم قال انها ليس لها خادم غيرى استأذن عليها كلما دخلت قال أتحب ان تراها عريانة قال لا قال فاستأذن وقوله حتى تستأنسوا فى تاج المصادر البيهقى وقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا قاله الزجاج وقيل تطلبوا وتلتمسوا الانس عن ابن جنى وانما الانس تحصل بالاذن فالتماس الانس هو التماس الاذن وفى انوار التنزيل اى يتعرفوا هل ثمة انسان من الانس وقيل اى تستعملوا وتلتمسوا العلم بانه هل يوجد الرضاء بالدخول اولا من النسب منه رشدا اى علمته فالصدر وهو عدم الدخول يحتمل الامتداد والاخير وهو الاستأناس يصلح ان ينتهى اليه اذ به يسقط المانع عن الدخول وهو احتمال عدم الرضاء.

٤) قوله فان صلح الضمير يرجع الى الصدر.

نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لايصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لايصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض نظير فى كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء .

عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهو يفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلايفيد الترتيب * وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل معه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر * واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلامعنى لقوله غير متراخ * وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخ عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لاحاجة الى مايقال ان المسئلة موضوعة فى الموقت اى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفى حتى لايدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه يعنى لايوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونهما للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لمايفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولايخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لاتتراخى عن المغيا.

الاستعارة

---

١) قوله نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فالاسلام فان جرى فيه الامتداد لكن دخول الجنة لايصلح ان ينتهى اليه الاسلام فانه بعد الموت و بعد البعث والحسنات فلو قيل بان الاسلام والكفر من توابع الحيوة وينتهيان عند الموت فلا يكون دخول الجنة غاية له ولو قيل بانهما يبقيان بعد الموت فكذا يبقيان بعد الدخول والحكم المغيا لايبقى بعد الغاية.

٢) قوله والا فللعطف المحض اى عن غير ملاحظة الغاية والسببية فى التحقيق اذا دخلت حتى على الافعال يجعل للغاية ان امكن والا يحمل على المجازات بمعنى لام كى ان امكن لمناسبة بينهما من حيث ان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود المراعات والا فيحمل على العطف المحض وشرط امكان الغاية امتداد الصدر وصلاحية الاخير دلالة على الانتهاء وشرط امكان المجازات ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لايصلح جزاء لفعله اذ الرجل لايكافى نفسه عادة فلو انعقد الحلف على فعلين من شخص واحد وقد انتفى شرط الغاية ايضا فهو شرط العطف المحض ثم قال ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام كى ان يشترط وجود مايصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر فقوله وجودها اى وجود الغاية بوصف الغائية فلابد من اربعة اشياء الفعل الاول والفعل الآخر امتداد الاول وصلاحية الآخر الانتهاء اليه وقوله وجود السبب من حيث انه سبب وذلك لوجود المسبب بعده وقوله وجودهما اى وجود المعطوف والمعطوف عليه .

٣) قوله حنث ان اقلع قبل الصياح يحتمل البناء للفاعل او المفعول اى امتنع او منع فى الصراح اقلاع باز داشتن كسى راازكارى وبازاستادن فذلك لان معناه ان لم يوجد ضربتك الممتد الى دخول ذلك فى وقت الصياح فعبدى حر فاذا ضرب فلم يمتد الضرب الى الصياح لم يصلح ان ينتهى اليه الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب فى هذا الوقت لئلا يطلع عليه الناس .

٤) قوله حتى تغدينى التغدية عطاء الغداء وهو طعام يؤكل بالغداة قوله لم يحنث لان معناه ان لم يوجد منى اتيان يصلح ان يكون سببا للتغدية فعبدى حر واذا وجد الاتيان لم يوجد الشرط فلايعتق.

٥) قوله ولو قال حتى اتغدى اه فى بعض النسخ حتى لو قال اه فيتعلق بمفهوم قوله فحمل عليه يعنى انما يحمل على المجازات لسبب صلاحية مابعد حتى لذلك حتى لو لم يصلح كالمثال المذكور لا يحمل على المجازات بل للعطف المحض .

٦) قوله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك انما شبهت بالفاء دون الواو لان الغاية انما يناسب على الوجه الابلغ التعقيب دون الجمع .

٧) قوله حتى اذا تغدى الظاهر انه سحر التشبية وبيان المحال المشبه فيدل ذلك على اعتبار عدم التراخى فى حتى فيما كانت للعطف المحض وهذا ينافى ما قال صاحب التحقيق انه يحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او بمعنى ثم حيث يدل على استواء المعنيين لكن يوافقه ماوقع فى كشف المنار حيث قال واو اذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف لكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشد.

٨) قوله بل اخترعوه فعلى هذا جاءنى زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب كذا فى كشف المنار بل صرحوا بامتناعه كذا فى التلويح فكذلك لان قول محمد رحمه الله تعالى فى اللغة حجة فان ابا عبيدة وغيره احتجوا به .

١) قوله استعارة حروف الجر في التحقيق وسميت حروف الجر لا نها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد اواسما الى اسم نحو المال لزيد فهذا مبنى على الظاهر واما في الحقيقة فالكل لافضاء معنى الفعل الى الاسم فقوله المال لزيد اى جعل لزيد . ٢) قوله الباء للالصاق والاستعانة لم يذكر الاستعانة في التحقيق وكشف المنار وذكر في التحقيق ان الالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة والاستعمال في الاستعانة والسببية والمقابلة ونحو ذلك باعتبار انها من افراد الالصاق ثم معنى الالصاق في الاصل جعل الشيء ملتصقا بشيء متصلا به والمراد هناك الدلالة على الالتصاق فلابد هناك من امرين يلتصق احدهما بالآخر فاذا قال ان اخبرتني بقدوم زيد فعبده حر كان المعنى اخبارا ملتصقا بالقدوم فلابد ان يوجد القدوم ليلتصق به الاخبار لانه امر حسي لا يتصور به الالتصاق قبل وجوده فالمراد الاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث يراد مطلق الاخبار فيحنث بالاخبار الكاذب اذ ليس هناك مايقتضي ان يراد خصوص الاخبار الصادق هكذا حكم الصورتين في التحقيق وكشف المنار.

استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولايجرى الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لاتخرج الاباذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الاخروجا ملصقا باذني وفي الاان آذن لا اى قال لاتخرج الاان آذن لايجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لايحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية.

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه في الغالب من النقود التي لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ويجوز ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لاتخرج الاباذني معناه الاخروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لاتخرج خروجا الاخروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لامن قبيل لا آكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه الايرى ان قولنا لا آتيك الايوم الجمعة اولا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة اوالاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لاآتيك بدون الاستثناء لايفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ماذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كماينبغي.

٣) قوله فتدخل على الوسائل تفريع على انها للاستعانة فذلك لان الوسيلة يستعان بها في الامور.

٤) قوله كالاثمان وكبدل الاجارة والكتابة والخلع والمهر.

٥) قوله يكون بيعا لان الباء يقتضي ان يكون مدخولها ثمنا ووسيلة فيكون مقابلة مبيعا ومعقودا عليه والمعقود عليه اذا كان موجودا معينا يكون العقد بيعا واذا كان دينا يكون سلما كما اذا قال بعت كرا بالعبد فيجب ان يراعى شرائط السلم من بيان جنس المسلم فيه ونوعه وصفته وقدره واجله وبيان قدر رأس المال فيما اذا كان كيليا اووزنيا اوعدديا متقاربا وبيان مكان ايفاء سلم لحمله مؤنة وقبض رأس المال قبل الافتراق شرط بقائه لا شرط انعقاده.

٦) قوله ولا يجرى الاستبدال اذ لايجوز التصرف في المسلم فيه قبل قبضه بخلاف الاول فان الكر في الاول ثمن البيع العاجل فيجوز ان يتصرف فيه قبل القبض وانما لايجوز التصرف قبل القبض في ثمن البيع الاجل وهو رأس مال السلم.

٧) قوله فان قال لاتخرج تفريع على ان الباء للالصاق لا على انها للاستعانة فلذلك ذكره بالفاء دون الواو ولئلا يتوهم العطف على قوله فان قال بعت الخ اوعلى قوله فيدخل على الوسائل وفي كشف المنار ولو قال ان خرجت من الدار الاباذني يشترط تكرار الاذن اى يشترط في تكرار الخروج تكرار الاذن وعين ما قال المصنف رحمه الله تعالى لان الشرط المثبت في معنى النفي ولذلك تعم النكرة بعده كما في موضع النفي.

٨) قوله لان معناه الاخروجا الخ. فالباقي تحت النفي بعد الاستثناء هو الخروج الغير الملصق بالاذن والمعنى لا يخرج خروجا غير ملصق بالاذن فاذا خرج بغير اذن بعد ما خرج بالاذن الف مرة يلزم ترك العمل بالنفي فيحنث فلابد في البر من ان يكون لكل خروج اذن وفيه نظر لان الاذن فك الحجر وازالة المنع فيبقى ما لم يرد منع فاذا اذن عبده يوما فهو مأذون ابدا الا ان يردعليه حجر ففي ما نحن بصدده اذا وجد الاذن مرة للخروج ينبغي ان يكون كل خروج بعده وان كان الوفاء ملصقا بالاذن فلايجب لكل خروج اذن آخر.

٩) قوله وفي الا ان آذن لايمكن ان يقول لان التقدير الا لان آذن لان حذف الجر عن ان وان قياس فاللام لام التاريخ كما في نحو كتبت لثلث فكون اى بعد ثلث كذا في شرح البرجندي في قوله وحل وطي من قطع دمها لا كثر الحيض نقلا عن الصحاح فالمعنى لايخرج الا بعد اذني فاذا اذن مرة فكل خروج بعده داخل في المستثنى فلاحنث له فلايجب في البر لكل خروج اذن.

١٠) قوله قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج قيل لا نم ذلك بل هو مستثنى من المقدر اى لايخرج بشيء الا بان آذن فيكون مثل قوله لايخرج الاباذني فينبغي ان يجب لكل خروج اذن.

١١) قوله فلايمكن ارادة المعنى الحقيقي تقريره هكذا لايوجد منك خروج الاباذني ولامعنى لاستثناء الاذن من الخروج ان قلت فليكن الاذن بمعنى المأذون وهو الخروج قلنا ان المصدر انما يكون بمعنى اسم الفاعل اذا لم يكن مبنيا للمفعول او بمعنى اسم المفعول اذا لم يكن مبنيا للفاعل وهنا مبني للفاعل لانه تأويل للفعل المعلوم.

والمناسبة[1] بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون[2] معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع * اقول يمكن[3] تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينيا لسعة[4] الكلام تقول آتيك خفوق[5] النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث[6] بالشك .

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لا متداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله ولا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار فى المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن لكم فانه مختل لايعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يأذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى .

وقالوا

١) قوله والمناسبة اه بينهما مناسبة لفظية فان الاقرب من الى ومعنوية فكل منهما لاسقاط الحكم عما عداه نحو جاءنى القوم الا زيدا وقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وما ذكر فى التلويح ان كلامنهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر منقوض بما قالوا ان ما بعد حتى يدخل فى حكم ما قبلها وان لم يكن بعضا منه فلا يقال نمت البارحة حتى الصباح الا اذا امتد النوم الى ان يشمل الصباح وبما قال المصنف رحمه الله تعالى فى شرح الوقاية ان ما بعد الى ان كان بعضا مماقبلها يدخل فى حكمه والا يخرج فلا يتصور فى الى اخراج بعض ما يتناوله الصدر عن حكمه .

٢) قوله فيكون معناه الى اذن اه فكذلك كقوله تعالى الا ان يغمضوا فيه الا ان يقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا ههنا بمعنى حتى كذا فى كشف المنار .

٣) قوله يمكن تقريره اه اى تقرير معناه وتفسيره .

٤) قوله لسعة الكلام اى فى سعة الكلام على ان اللام بمعنى فى كما جوزه بعض النحاة كذا فى شرح البرجندى والمراد بسعة الكلام عدم الضرورة الشعرية .

٥) قوله خفوق النجم فى الصراح خفوق فروشدن ستاره .

٦) قوله فلا يحنث بالشك لا يقال كما ان الحنث لا يثبت بالشك فكذلك البر لا يثبت بالشك فينبغى ان لا يثبت البر ايضا هف لانا نقول اذا تعارض الدليلان ولم يوجد المخلص والعمل بالشبهين ولا ترجح احدهما دونهما يحسب تقرير الاصل على ما كان والاصل ههنا هو البر وعدم زوال ملك النكاح او ملك اليمين بالطلاق او العتاق المعلق بالشرط فيثبت البر بتقرير الاصل لا باحد الوجهين المتعارضين فلا يلزم الثبوت بالشك بل انما يثبت بالتعين لان تقرير الاصل على ما كان بعد تساقط المتعارضين دليل بلا معارض ثم قد يناقش ههنا بوجه آخر وهو ان قوله لا يخرج الا ان آذن مثل قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وتكرار الاذن شرط فى دخول بيت النبي عليه السلام فكذلك التكرار شرط فى الخروج فى مسئلتنا والجواب ان وجوب التكرار فى وجوب بيت النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت بهذه الآية ليستلزم وجوب التكرار بعبارة هى مثله وانما يثبت بالحديث فى انوار التنزيل فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم الآية روى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم استأذن على امى قال نعم قال انها ليس لها خادم غيرى استأذن عليها كلما دخلت قال اتحب ان تراها عريانة قال لا قال فاستأذن اورد فى التلويح ههنا اعتراض وجواب فالاعتراض ان ههنا وجه ثالث يوجب الاذن لكل خروج وهو ان التقدير الا بان آذن فيكون مثل قوله الا باذنى فعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارضة واما الجواب فهو انه قال واشار فى المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف الاخروجا بان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال فيقول يمكن الجواب عن الاعتراض بان الترجيح انما هو بقوة الادلة بكثرتها وعلى ماذكرتم يلزم الترجيح بكثرة الادلة على ان الوجه الثالث معارض لماذكرنا اولا ان التقدير الا لان آذن الخ ويمكن رد الجواب بان معناه ان التقدير الا بان آذن فى معنى الا خروجا الا بان آذن فهذا ليس مثل الا باذنى ومعناه الاخروجا باذنى لان الاول مختل والثانى مستقيم واختلال الاول لما ذكر فى المبسوط ان قوله الا خروجا ان آذن كلام مختل قوله فهذا انما يصح اذا لم يكن فرق بين قولنا الا خروجا بان آذن وبين قولنا الا خروجا ان آذن هف فيصح التوصيف فى الاول دون الثانى .

وقالوا ان دخلت فى آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدى يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت فى المحل نحو وامسحوا برؤسكم لايتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم

اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هى واسطة بين الفاعل والمفعل فى وصول اثره اليه والمحل هو المقصود فى الفعل المتعدى فلايجب استيعاب الآلة بل يكفى منها مايحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل فى مسحت الحائط بيدى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء فى المحل وهى حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلايراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه فى التيمم وان دخل الباء فى المحل فى قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا فى خلفه اولحديث عمار وهو مشهور يراد به على الكتاب على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى.

قوله وقالوا ان دخلت فى آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر فى الآلة قدر مايحصل به المقصود فلايشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء فى المحل صار شبيها بالآلة فلايشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق فى الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر مايحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على مانسب الى الشافعى ولهذا قال جارالله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعى اعتبر اقل مايطلق عليه اسم المسح اذ لادليل على الزيادة ولااجمال فى الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبى عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعى رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل فى ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف فى اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد فى التيمم مع دخول الباء فى المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضؤ وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا.

١) قوله وقالوا ان دخلت فى آلة المسح اه فى كشف المنار ان الباء فى قوله تعالى وامسحو برؤسكم ونحوه مما دخلت فيه على فعل متعد بنفسه للتبعيض عند الشافعى رحمه الله تعالى للفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل فى افادة الاول الشمول والثانى التبعيض فيثبت بعض الرأس وهو ادنى مايتناوله الاسم قال مالك رحمه الله تعالى انها صلة اكد بها الاضافة الى المفعول اى امسحوا برؤسكم فيجب مسح كل الرأس وعندنا ليست صلة ولا التبعيض اما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهى التأكيد بلاضرورة واما التبعيض فلانه لايعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جنى وايضا الموضوع للتبعيض لفظ من فلو كان الباء ايضا موضوع له يتكرر الدلالة وهو خلاف الاصل وايضا الباء للالصاق فلو كان للتبعيض ايضا يلزم ان يكون مشتركا بينهما والاصل عدم الاشتراك وانما هى عندنا للالصاق لكن اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله لانه اضيف الى جملة نحو مسحت الحائط بيدى واذا دخلت فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة فتقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها بها فلايثبت الاستيعاب لعدم الاضافة وانه لضرورة الاضافه تقديره الصقوها برؤسكم هذا التفسير للمسح بالالصاق وليس اظهار آلما اقتضاه الباء من معنى الالصاق لانه مضاف الى المسح لا الى الايدى اى امسحوا مسحا ملصقا برؤسكم ولذلك قال جارالله ان المعنى الصقوا مسح الرأس كذا فى التلويح وهذا معنى مجازى لان المسح فى اللغة امرار اليد اوالوجه الى على الشىء كذا فى كنز اللغات مسح دست بسودن بچيزى فى تاج المصادر البيهقى المسح بسودن بر روى ودست فى شرح البرجندى قال فى المغرب المسح امرار اليد على الشىء فلابد من الالصاق بالشىء والنقل من طرف الى طرف آخر على وجه الالصاق فيكون من باب استعمال لفظ الكل فى الجزء فيكون مجازا بحسب اللغة واما المعنى الشرعى ففى التلويح ان المسح هو اللمس بباطن الكف قال البرجندى وهذا منقوض بما ذكر قاضيخان انه لومسح باصبع واحد ظهرا وباطنا اوجنبا ووضع ذلك فى ثلثة مواضع جاز وقال المصنف رحمه الله تعالى المسح اصابة اليد المبتلة العضو امابللا يأخذه من الاناء او بللا باقيا فى اليد بعد المسح ولا بللا يأخذه من العضو المغسول او الممسوح فيكون مجازا شرعيا ايضا لعدم ملاحظة بعض المعنى وهو باطن الكف والابتلال.

٢) قوله استيعاب الآلة اى شمول الفعل جميع اجزائها فى تاج المصادر الاستيعاب همه را فرا رسيدن.

٣) قوله لان الحائط اسم المجموع قيل هذا منقوض بنحو ضربت زيدا والمراد بعض الاعضاء عرفا فزيد اسم المجموع فيجب استيعاب المحل هف والجواب ان بينهما فرقا وهو ان الضرب لا يكون فى جميع الاعضاء الا نادراً واما المسح فكثيرا مايكون فى الجميع .

٤) قوله وهى حرف مخصوص فان قيل كيف يصح الحكم بالاختصاص وقد يدخل الباء على المحل كقولك القى يده بيدى وخذ بيدى قلنا ان الكلام فيما اذا لم يكن الباء زائدة والباء الداخلة على المحل انما هى زائدة .

٥) قوله وانما يثبت استيعاب الوجه آه يعنى لم يثبت بالنص وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والا فيلزم الاستيعاب فى اليد ايضا وليس كذلك ضرورة ان ما وراء المرافق خارج عن التيمم وهو اليد فانه اسم لمجموع يدل ما بين الكتف الى الاصابع بل انما يثبت بالقياس على مايكون المسح خلفا عنه وهو الغسل فانه يستوعب الوجه فذلك المسح للتيمم قيل ان الباء فى المحل اذا كان مفيدة للتبعيض فقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم يدل على التبعيض فحينئذ اثبات الاستيعاب بالقياس يكون تغيرا للنص بالقياس وهو غير جائز ثم انه قد اختتم مبحث الباء ولم يذكر استعارتها لغير معناها والمقام يقتضى ذكر ذلك على مقتضى العنوان وانما ذكر فى الشرح ما بنى عن ذلك حيث قال فقد شبه المحل بالآلة فانه يدل على ان الباء مستعارة عن الآلة للمحل لسبب نسبة مدخولها من حيث المحلية بالآلة.

٦) قوله ويراد به الوجوب اى بطريق الاستعارة فشبه وجوب الحق على الرجل باستعلاء شىء على آخر وركوبه عليه فكما ان الراكب يذل المركوب يصرفه حيث يشاء فكذلك الدين الواجب على الانسان يذله ويجعله مطيعا للداين يأمره مايشاء واستعمل مايدل على الاستعلاء فما يشبهه وهو الوجوب فى التحقيق انه اذا قيل لفلان على كذا فمطلق هذا الكلام محمول على الدين لان الاستعلاء انما هو فيه الا ان يتصل به الوديعة فيقول لفلان على الف درهم وديعة فحينئذ لايثبت الدين بل يثبت الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ وقوله لان الدين يعلوه ويركبه ان وجوبه على المديون كركوبه عليه .

١) قوله ويستعمل للشرط لان الجزاء وارد على الشرط واجب عند وجوده فيوجد هناك معنى الاستعلاء اومعنى الوجوب فيناسبهما فاذا قيل انت طالق على ان تؤدى الفا معناه بشرط اداء الالف فالطلاق يرد على الاداء ويلزم عقيبه ولا شك ان الاستعمال فى هذا المعنى مجاز لان تعليق امر بغيره ليس عين المعنى الاصلى اللغوى وهو استعلاء وتفوقه عليه ولا عين المعنى الشرعى وهو الوجوب على المعلق عليه وانما يناسبهما على ما ذكرنا ويؤيد ذلك ما ذكر فى التحقيق فى قوله فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعى الحقيقة فانه اشتبه دليل المغايرة.

٢) قوله نحو يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا فيه نظر لان الشرط لابد ان يكون خارجا عن المشروط كما اذا قال انت حر على ان يؤدى الفا وعدم الاشتراك ليس خارجا عن المبايعة فان المبايعة ان يعاقدهن بالايمان ويوجب عليهن ذلك ويؤيد ذلك ماذكر فى التحقيق ان المذكور فى كتب التفاسير ان على صلة المبايعة فالآية ليست مما نحن بصدده.

ويستعمل للشرط[1] نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا[2] وهى فى المعاوضات المحضة[3] بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط[4] لا يمكن فى المعاوضات المحضة لانها لاتقبل الخطر والشرط[5] حتى لاتصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف[6] وكذا فى الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله[7] اى عند ابى حنيفة رحمه الله كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى ففى طلقنى ثلثا[8] على الف فطلقها واحدة لايجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لاتنقسم[9] على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لاشرطا .

قوله ويستعمل للشرط يعنى يستعمل على فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولاخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله وهى فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا فى الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض وعنده لايجب شئ لان اجزاء الشرط لاينقسم على اجزاء المشروط * وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلايتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقنى ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على الالف فطلقها وحدها يجب مايخصها من الالف للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقيهما جميعا بخلاف ماتقدم فان فائدتها فى الشرطية اكثر حيث لايلزمها ببعض الطلاق شئ

واجزاء

٣) قوله فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط احتراز عما فيه ذلك كالخلع والكتابة والعتق بالمال والصلح فذلك كالبيع والنكاح والاجارة .

٤) قوله لان المعنى الحقيقى وهو الشرط هذا يخالف ما فى التحقيق من ان الشرط بمنزلة الحقيقة كما ذكرنا وقال بعد ذلك قريبا ان الحمل على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء.

٥) قوله لاتقبل الخطر والشرط والثانى بيان الاول فالشرط هو المعلق عليه فكذا الخطر فى المهذب الخطر آنچه درميان كنند چون بچيزى كرد بندند وفى الصراح خطر بفتحتين آنچه كرديد آن بندند وهو السبق الذى تراهن عليه فهذا يدل على ان الخطر هو الشرط الذى عليه تمليك المال الذى يتراهن به وقد يطلق على المال الذى يتراهن به ويجوز ان يراد ههنا هذا فكما لايكون المعاوضات معلقة بالشرط كذلك لا يكون بمال معلق بالشرط وفيه نظر لان صاحب التحقيق جعل النكاح من المعاوضات المحضة فينبغى ان لايقبل الشرط مع ان الشرائط الاربعة فى النكاح معروفة بين الناس .

٦) قوله فمعناه بالف ولا يتصور ان المعنى بشرط الف والا فالشرط خارج عن المشروط فيكون العقد فى قوله بعت منك هذا العبد بيعا بلا تعيين الثمن فلا يجوز .

٧) قوله عملا باصله لعل المراد ان الشرط اصل بالنسبة الى الالصاق لانه اقرب الى الحقيقة كما قال صاحب التحقيق وما قال انه المعنى الحقيقى فالمراد ذلك فى التحقيق انه يحمل على الباء عندهما لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وقد صدرت منها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يحمل على الشرط اذ ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة وهى معنى الشرط لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق .

٨) قوله ففى طلقنى آه اذا طلبت ثلاثا بالف فطلقها واحدة فبائنة بثلث الالف اتفاقا وان طلبت ثلاثا على الف فطلقها واحدة فرجعية بلا شيء عنده وعندهما بائنة بثلث الالف وذكر فى الخزانة انها اذا طلبت ثلاثا بالف وقد كان طلقها ثنتين فطلقها واحدة كان عليها كل الالف وان طلقها بمال اوعلى مال من غير ان تطلب وقع باين ان قبلت ويجب المال ولو لم تقبل لايقع الطلاق ولايلزمها المال ايضا كل ذلك فى شرح البرجندى.

٩) قوله واجزاء الشرط لاتنقسم اه فى التلويح ان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط فلو انقسم اجزاء الشرط على المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلايتحقق المعاوضة وفيه نظر لان الانقسام لا يوجب ان يكون ثبوت كل جزء من المشروط مقارنا لما يقابله من اجزاء الشرط فليكن الانقسام بعد ثبوتهما وايضا قد جوز اهل الكلام ان يكون المعنى شرطا للعلة ويسمى ذلك دورا معيا وذلك يدل على ان تقدم الشرط ليس ضروريا فلا نم ان يكون ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة.

١) قوله واجزاء العوض اه كما اذا استحق بعض المبيع يرجع بحصته من الثمن ٢) قوله فقد مر مسائلها وهى انه اذا دخل على ذى ابعاض فهو للتبعيض كقولك كل من هذا الخبز فلذلك يراد التبعيض فى قوله من شئت من عبدى فاعتقه حتى لو شاء الكل يعتقهم الا واحدا تحقيقا للبعضية خلافا لهما فيعتق الكل عندهما تحقيقا للعموم فمن ههنا عندهما للبيا ومن مسائله انه اذا قال لامرءته طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها أن تطلق نفسها ما دون الثلث لاالثلث واما عندهما فلها أن تطلق نفسها ثلاثا ان شائت لان من للتبعيض عنده والبيان عندهما ومنها انه اذا قال انت طالق من واحدةالى ثنتين يقع واحدة واذا قال الى ثلث يقع ثنتان وفى الى اربع يقع الثلث لدخول ابتداء الغاية دون انتهائها واما عندهما فيدخل كلاهما فيقع ثنتان فى الاولى والثلث فى الاخيرين وعند زفر رحمه الله تعالى لايدخل شئ منهما فعنده لايقع شئ فى الاولى ويقع واحدة فى الثانية وثنتان فى الثالثة فان قلت هذه الكلمة مستعملة فى الابتداء والتبعيض والتبيين فاى من هذه المعانى حقيقة قلنا المفهوم من كلام صاحب التحقيق انها حقيقة فى الابتداء ومجاز فى الباقى عند النحاة والمختار ان الكل يرجع الى الابتداء واما عند الفقهاء فبعضهم جعلوها حقيقة فى التبعيض مجازا فى الباقى وقال البعض انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد فى موضعه حقيقة الى لانتهاء الغاية قيل ان الغاية بمعنى المسافة وكذا فى قولهم من جزء لابتداء الغاية اطلاق اسم الجزء على الكل وقيل الغاية بمعنى الطرف فكل من جانبى المسافة آخرها اذا لوحظه من الجانب المقابل فابتداء الغاية معناه وابتداء من الغاية وانتهاء الغاية معناه انتهاء الى الغاية والاضافة مبنية على الحذف والاتصال ويجوز ان يكون الابتداء مصدرا مبنى للمفعول اى الكون مبتدأ منه وكذا الانتهاء اى الكون منتهى اليه يعنى ان من للدلالة على كون طرف من الشئ مبتدأ منه والى للدلالة على كونه منتهى اليه وقيل ان الغاية بمعنى المقصود وهو الفعل كالسير فى سرت من البصرة الى الكوفة .

واجزاء[1] العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها[2] اى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والافان[3] امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن[4] لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار[5] كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل[6] على تأخير صدر الكلام ان احتمله[7] اى التأخير نحو انت[8] طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر.

قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض اوغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال* قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لايقبله.

٣) قوله والافان امكن تعلقه اه عدم احتمال الانتهاء باحد الوجهين ان لايجرى فيه امتداد وان يكون ممتدا لكن لا ينتهى الى ما بعد الى فالاول كالبيع حدوثا والثانى كالبيع بقاء فان بقاء البيع لو كان منتهيا الى الغاية يكون بيعا بشرط ان يكون باطلا بعدها فيكون بيعا بشرط لا يقتضيه العقد فيكون فاسدا.

٤) قوله يتأجل الثمن لعل هذا مبنى على التعارف والا فكما يقتضى البيع اداء الثمن كذلك يقتضى تسليم المبيع فلم لايجوز الحمل على ماقبل المبيع او باصلهما .

٥) قوله فصار كقوله اه يعنى ان التأجيل فعل يدل عليه الكلام لان الى يقتضى مايتعلق به وهو ليس البيع كما مر ولان نفس البيع لايقبله ولا تأجيل المبيع لانه موجود متعين يجب تسليمه فى الحال الا بعذر فاعتبار تأجيله شرط يخالف مقتضى العقد وليس هناك فعل يناسب المقام سوى تأجيل الثمن فيقدر ذلك وايضا البيع يستلزم احد الامرين اما تعجيل الثمن او تأجيله ولا يصح تقدير الاول اذ لا يصح ان يتعلق به الى فيلزم تقدير الثانى.

٦) قوله يحمل على تأخير صدر الكلام وذلك بان يقدر تراخى مضاف الى الصدر ليتعلق به الى فقوله انت طالق الى شهر معناه طلاقا متراخيا الى شهر ثم الفرق بين هذا المثال وبين قوله بعت الى شهر بتعليق احدهما بمحذوف دل عليه الكلام دون الآخر محل تأمل لان التراخى الطلاق ايضا مما يدل عليه الكلام بالدليل المذكور.

٧) قوله ان احتمله وذلك على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر الاجارة وفسخها والمزارعة والمساقات والوكالة والكفالة والمضاربة والقضاء والامارة والايصاء والوصية والطلاق والعتاق والوقف واما البيع واجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال وابراء الدين فلا يحتمل التأخير ثم هذا الكلام غير تام فالسوق يقتضى ان يذكر حكم ما لايحتمل التأخير لكن لم يذكر.

٨) قوله نحو انت طالق الى شهر فى كشف المنار اذا قال لزوجته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز تطلق فى الحال فان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى فصل شهر بشهر وان لم يكن له نية يقع فى الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان الى للتأجيل وتأجيل الشئ لايمنع ثبوت اصله وتأجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان التأخير ما يدخل عليه وقد دخل على الطلاق وهو يحتمل التأخير بالتعليق فاوجب تأخيره واما فى الدين فحملنا كلمة الى على تأخير المطالبة وذكر فى التلويح انه ان لم ينو التنجيز او التأجيل يقع فى الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الموجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لايقبله وهذا مردود بان معنى التأجيل تأخير الوجود واشتراط الوقت المتأخر بوجود شئ فلا يتصور وجوده فى الحال والا فلا يكون تأخير الوجود يوجد المشروط بدون الشرط وبوجه آخر وهو انه لو اراد ان التأجيل لايلحق مالا للحكم الثابت بالايجاب الموجود فى الحال فايجاب الطلاق قد وجد فى الحال وان تأخر حكمه وهو وقوع الطلاق فحق الكلام ان يقال لان بيان النهاية امتداد ووقوع الشئ يستدعى وقوعه فى الحال فلا بد من وقوع الطلاق فى الحال ثم يلغوا ذلك لان الطلاق لايقبل الامتداد .

ثم[1] الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت[2] هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك واكلت[3] السمكة الى رأسها لاتدخل تحت المغيا وان لم تكن اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى[4] لمد الحكم فكذلك نحو[5] اتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لايتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اى لاتدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها الاسقاط ماورائها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية نحو[6] الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين[7] فى الى اربعة مذاهب الدخول الامجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الامجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة.

قوله ثم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لاتفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وماكان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع اوبمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لاتدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس اولا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا أن الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناوله عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ماوراءها فيبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لايتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لاقائل بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره* فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول* وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود اثبات ان الغاية داخلة اوغير داخلة لااثبات انها لمد الحكم اولغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لاقوله فذكرها لاسقاط ماورائها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل* وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا* الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لايعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة* الثالث ان ماذكره يستلزم فى مسئلة السمكة دخول الرأس فى الاكل على ماهو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لاتدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع.

وعدم

١) قوله ثم الغاية اه فى التحقيق ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية فى الحكم وخروجها فخارج عن معناها دائر مع الدليل فهذا الكلام من المص بيان للدليل على الخروج والدليل على الدخول وقوله ان كانت غاية قبل تكلمه عبر عنه فى كشف المنار بالقيام بالنفس حيث قال ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لايدخل فى المحدود.

٢) قوله نحو بعت هذا البستان الخ فى كشف المنار لوقال لفلان على من هذا الحائط الى هذا الحائط لايدخل الحائطان فى الاقرار للدلائل المذكورة آنفا وفيه نظر. لان ابتداء الغاية داخل فى الحكم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وابويوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وانما خارج عند زفر وقد سبق ذكر ذلك.

٣) قوله واكلت السمكة اه اعلم ان الغاية لها معنيان مالايتجاوز عنه الحكم وماينتهى اليه الحكم من غير ان يتناوله وليس مراد المصنف بقوله ان كانت غاية قبل تكلمه المعنى الاول لان الغاية بهذا المعنى قبل التكلم ليس دليلا على الخروج عن حكم المغيا بل المراد المعنى الثانى فالتمثيل بقوله اكلت السمكة الى رأسها مبنى على جريان العرف بان لايأكلوا الرأس منها والا فلاغاية بالمعنى الثانى.

٤) قوله فهى لمد الحكم فكذلك الفاء الاولى جزائية والثانية عاطفة والتعقيب معناه ان الحكم بعدم الدخول فى المغيا بعد ثبوت انها لمد الحكم ويجوز ان يكون الجزء هو الثانى والاول جملة اعتراضية والفاء للدلالة على التفرع ومد الحكم فى عرفهم ان يمد الحكم الى موضع الغاية ولا يتناوله واسقاط الحكم ان يتناول الحكم الغاية ولا يتجاوزها.

٥) قوله نحو اتموا الصيام الى الليل يعنى ان الليل لم يكن غاية للصيام قبل التكلم بهذا الكلام لايتناوله صدر الكلام واما الاول فلان كلام الله تعالى قديم لايتقدمه شيء من الحوادث واما الثانى فلان الصيام امساك عن المفطرات الثلثة من الاكل والشرب والجماع فى النهار فالدليل على عدم الدخول فى المغيا ههنا عدم التناول على ماقال المصنف رحمه الله تعالى واما على ماقال صاحب التحقيق فهو انه لو دخل الليل يوجب الوصال وقد نهى عنه

٦) قوله نحو الى المرافق فى التحقيق ومما لا دليل فيه على احد الامرين فقوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر رحمه الله تعالى وداود بالمتيقن فلم يأخذوها كذا فى الكشاف فلم يقل بان تناول صدر الكلام دليل على الدخول تحت المغيا كما لم يقل بان عدم تناول الصدر دليل على عدم الدخول.

٧) قوله وللنحويين فى الى اربعة مذاهب فى التلويح ان المحققين من النحاة على انها لايفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول اوعدمه بل هو راجع الى الدليل فهذا التفصيل ليس مبنيا على التحقيق.

وعدم الدخول[1] ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان[2] مابعدها من جنس ماقبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لمالم يتناول الغاية لاتدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى[3] معنى ماذكرنا ومعنى ماذكره النحويون فى المذهب الرابع شىء واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من[4] جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت[5] دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك وبعض[6] الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلاتدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك[7] لان اليد لما كانت اسما للمجموع لايكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال[8] فقوله الى المرافق يفهم[9] منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى[10] الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط.

قوله هى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لادلالة فى الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا فى الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد ادار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له* وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماورائها لالمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل* والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور* وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية اواستثناء اوشرط لايعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لاللايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلايثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد.

١) قوله وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة هذا الكلام يحتمل المعنيين احدهما ان يراد الدخول وعدم الدخول لخصوصهما لا باعتبار انهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك لفظيا والثانى ان يراد لا بخصوصهما بل باعتبار انهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك معنويا فهذا عين مذهب المحققين من النحاة.

٢) قوله انكان مابعدها من جنس ما قبلها لعل المراد بالمجانسة الجزئية والكلية بان يكون ما بعدها جزء مما قبلها لاالمشاركة فى الجنس فدخول احدهما فى مفهوم الآخر بان يحمل عليه بهو هو كمايقال زيد من جنس الانسان ان سبب المشاركة فى الجنس بينه و بين سائر افراد الانسان وهو داخل فى مفهوم الانسان يحمل عليه بهو هو والا فليس المرافق من اليد من ذلك هف لان اليد اسم كل وهو مجموع ماهو من الاصابع الى الكتف والمرافق من اجزاء ذلك وان قيل ان المرافق واليد يتشاركان فى مفهوم عضو الانسان مثلا قلنا فكذلك الليل والنهار متشاركان فى مفهوم الزمان فثبت التجانس بينهما هف.

٣) قوله اى معنى ماذكرنا ومعنى ماذكره النحويون فى اه فيه نظر لانهما لواتحدا فى المعنى وكان الاختلاف فى العبارة فقط يلزم التناقض فى كلام المصنف رحمه الله تعالى لانه قد صرح بان الغاية فى اكلت السمكة حتى رأسها لايدخل فى حكم المغيا والمذهب الرابع حاكم بالدخول فكذا كلام المصنف حاكم بذلك لان معناهما واحد فيلزم التناقض بين التصريح و بين هذا الكلام المتحد مع المذهب الرابع.

٤) قوله من جنس المغيا اطلق المغيا على ما قبل الى وهو الايدى فى قولك اغسلوا الايدى الى المرافق وقد يطلق على حكمه وهو الغسل ههنا فان الغاية غاية لهما.

٥) قوله لايثبت دخولها اه يعنى ان الاصل فيما لم يذكر فى الكلام خروجه عن حكمه فيه وان لم يثبت ذلك بطريق المفهوم عندنا مما لم يتناوله الصدر غير مذكور فى الكلام فالاصل خروجه فاذا لم يثبت الدخول بالشك يرجح الخروج بالاصالة فهى وان لم يكن مثبتا لكنها يكون مرجحا وايضا الاصل فيما يتناوله الصدر الدخول فاذا لم يثبت الخروج بالشك يرجح الدخول بالاصالة فلا يرد انه لما لم يثبت الدخول فى الاول والخروج فى الثانى بالشك كذلك الخروج فى الاول والدخول فى الثانى لايثبتان بالشك فمن اين ثبوتهما.

٦) قوله و بعض الشارحين قالوا قال بعض علمائنا ان قوله تعالى الى المرافق غاية الاسقاط فيدخل المرافق فى وجوب الغسل ففسره بعض المتأخرين بان المراد بغاية الاسقاط مايقابل غاية مد الحكم وهى مايوجب امتداد الحكم الى مدخول الى مع خروجه عنه فغاية الاسقاط مايوجب امتداده اليه مع تناوله لكن يسقط الحكم عما وراء الغاية ففسره البعض بان المراد غاية الاسقاط المقدر فى النص اى وايديكم مسقطين من الابطين الى المرافق عن الغسل فالاسقاط عن الغسل اذا كان منتهيا الى المرافق كان المرافق خارجة عنه فلم يدخل فى الغسل فلعل البعض الاول من القائلين بان الغاية يدخل فى حكم المغيا والبعض الآخر من القائلين بانها غير داخلة فى حكم المغيا وانما قلنا بعض علمائنا لان البعض الاخر لم يقولوا بغاية الاسقاط بشىء من المعنيين بل قالوا ان المرافق تدخل فى وجوب الغسل للاحطياط على ان الى لايدل على الدخول او الخروج فظهر ان المراد ببعض الشارحين بعض شارحى قول العلماء لا بعض المفسرين الذى شرح آية الوضوء لان اطلاق الشارح على المفسر خلاف الاصطلاح.

٧) قوله وذلك لان اليد اه اشارة الى اعتبار السقوط ههنا لا الى كون الغاية الاسقاط لان قوله لان اليد اه انما يدل على الاول دون الثانى ثم لاحاجة فى الدليل الى ان اليد اسم للمجموع بل يكفى ان يقول ان الغاية ليس غاية بغسل المجموع اه.

٨) قوله محال اى محال عادى والا فيمكن ان يغسل المجموع من الطرفين بحيث يكون المرافق غاية للطرفين خارجة عنهما.

٩) قوله يفهم منه اه لانه غاية يغسل البعض ضرورة فيبقى البعض غير مغسول وهو معنى السقوط.

١٠) قوله يلى الابط اى يتصل بالجنب تحت الكتف فى تاج المصادر الولى نزديك شدن فى المهذب الابط بغل.

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه[1] جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله فتجب[2] تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة وعند زفر لاتدخل الغايتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول[3] مافوقه فقوله الى الغد لاسقاط ماورائه وكذا[4] في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا[5] في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب(٦) الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ماورائه*

قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لايكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او مابين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون في ثلثين مع انها ليست جزأ من التسعة التي بينها وبين الثلثين* لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم لثبوت الجزء* لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا مابين واحد الى عشرة فليتأمل* ولا بناء على انه اوجب مابين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لايتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لايتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لاتقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لايثبت الا بلفظ على ماذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لايوجب ايقاع ماهو الاول اذ لاتلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لايتصور بدون الابن ولايدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لايتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا تكونان غايتين مالم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت مافيه* وعند زفر رحمه الله تعالى لايدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ماقولك في رجل قيل له كم سنك فقال مابين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله تعالى قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لايدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بادنى مايطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لاتدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي رحمه الله وفي الآجال والاجارات لاتدخل الغاية لان المطلق لايقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لاتدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا.

١) قوله لانه جزء لما فوقه يعني ان هذا الاقرار يوجب ثبوت الثمانية اتفاقا وانما الخلاف فيما فوقها فيلزم ثبوت الاول لانه جزء من الثمانية وثبوت الكل بدون الجزء محال ويمكن الجواب من جانب زفر رحمه الله تعالى بانه لو اريد ان الاول الذي هو ابتداء الغاية في هذا الكلام جزء من الثمانية فلا نسلم ذلك فليكن الثمانية من الثاني الى التاسع ولو اريد ان الاول المطلق جزء منها فلا يلزم ثبوت ابتداء الغاية والكلام فيه.

٢) قوله فتجب تسعة قيل انما يجب التسعة بعد عدم اعتبار الآخر اذ لو كان ما بين الاول والآخر آحادا كالثاني الى التاسع كما لو قال من درهم الى عاشر وههنا الامر ليس كذلك بل ما بينهما متعددات كالدرهمين والثلثة الى التسعة فينبغي ان يكون الواجب خمسة واربعين درهما.

٣) قوله يتناول مافوقه لان مطلقه يقتضي التأبيد كذا في كشف المنار.

٤) قوله وكذا في الاجل واليمين صورة الاجل ان يقول اجلت اليمين او الاجرة او المهر الى شهر يدخل الغاية في حكم ليتناول صدر الكلام اياها فلا يخرج بالشك وتناول صدر الكلام لان التأجيل يعم ما هو الى آخر العمر او دونه والمطلق ينصرف الى الكامل من افراده فمطلق التأجيل يقتضي التأبيد وذكر في التلويح ان الصواب ان يقول وكذا الاجل في العين اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجل اليمين وعندهما لاتدخل الغاية في اجل اليمين ايضا وهو ظاهر الرواية عنه نقله عن شمس الائمة رحمه الله تعالى.

٥) قوله لما ذكرنا في المرافق وهو ان صدر الكلام اذا تناولها لايثبت الخروج بالشك.

٦) قوله لا اطلب الثمن وانما عدل عن التقدير الذي سبق وهو بعت واجلت اليمين لان التأبيد والتناول فيه اظهر للنفي.

في للظرف

فی للظرف و[illegible] ثابت بین اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة یقتضی الکل بخلاف صمت فی هذه السنة فلهذا فی انت طالق غدا یقع فی اول النهار لیکون واقعا فی جمیع الغدو وفی الغد ان نوی آخر النهار یصح ولو قال انت طالق فی الدار تطلق فی الحال الا ان ینوی فی دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق فی دخولك الدار فتصیر بمعنی الشرط فلا یقع بانت طالق فی مشیة الله ویقع فی علم الله

قوله فی للظرف بان یشتمل المجرور ماقبلها اشتمالا مکانیا او زمانیا تحقیقا مثل الماء فی الکوز وزید فی الدار ومثل الصوم فی یوم الخمیس والصلوة فی یوم الجمعة او تشبیها مثل زید فی نعمة والدار فی یدہ ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة یقتضی الکل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حیث انتصب بالفعل فیقتضی الاستیعاب کالمفعول به یقتضی تعلق الفعل بمجموعه الا بدلیل بخلاف صمت فی هذه السنة فانه یصدق بصوم ساعة بان ینوی الصوم الی اللیل ثم یفطر لان الظرف قد یکون اوسع فلو نوی فی انت طالق غدا آخر النهار یصدق دیانة لا قضاء وفی انت طالق فی غد یصدق قضاء ایضا لکن اذا لم ینو شیئا کان الجزء الاول اولی لسبقه مع عدم المزاحم ویخالف هذا ماروی ابراهیم عن محمد رحمهما الله تعالی انه لو قال امرك بیدك رمضان او فی رمضان فهما سواء وکذا غدا او فی غد یکون الامر بیدها فی رمضان او الغد کله قوله تطلق فی الحال لان المکان لا یصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان یقع فی مکان دون مکان فاذا لم یصلح للتخصیص لم یصلح لان یجعل شرطا فیکون تعلیقا الا ان یراد انت طالق فی دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فی الحال فیکون تعلیقا بمنزلة انت طالق فی دخولك الدار ای وقت دخولها علی وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او علی استعارة فی للمقارنة لما بین الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فیصیر بمعنی الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ یقتضی وجوده فیلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لیتقارنا قیل وفی قوله بمعنی الشرط اشارة الی انه لا یصیر شرطا محضا متی یقع الطلاق بعده بل یقع معه ویظهر الاثر فیما لو قال للاجنبیة انت طالق فی نکاحك فتزوجها لا تطلق کما لو قال مع نکاحك بخلاف لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا یقع تفریع علی کونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنی الشرط فان کان المجرور بها مما یصح تعلیق الطلاق به صار معلقا کالمشیة المتعلقة ببعض الممکنات دون البعض فیکون انت

١) قوله فی للظرف ای لربط الظرف الی ماقبله وجعله ظرفا ووعاء له او المعنی للظرفیة من حیث هو ظرف ای الظرفیة والدلالة علیها والا فلا معنی لکون فی لذات الظرف. ٢) قوله والفرق ثابت بین اثباته واضماره هذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی فی الظروف الزمان واما عندهما فالاظهار والاضمار سواء کذا فی کشف المنار فی التحقیق اذا قال انت طالق غدا او فی غد قال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی هما سواء حتی لو نوی آخر النهار فهما لا یصدق قضاء وانما یصدق دیانة واما عند ابی حنیفة رحمه الله فاذا نوی آخر النهار فی الاول لا یصدق قضاء بل دیانة وفی الآخر یصدق قضاء ودیانة فلهما انه لا فرق بین قوله خرجت یوم الجمعة وفی یوم الجمعة وسکنت الدار وسکنت فی الدار فکذا بین قوله انت طالق غدا وقوله فی غد وله ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغیر واسطة اقتضی استیعابه ان امکن واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضی وقوعه فی جزء منه قال الشیخ العلامة حافظ الملة والدین قدس سره ان الله تعالی ذکر نصرة الرسل والمؤمنین فی الدنیا مقرونة بحرف فی ونصرتهم فی الآخرة غیر مقرونة به فی قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذین آمنوا فی الحیوة الدنیا ویوم یقوم الاشهاد ولان نصرة الله تعالی ایاهم فی الآخرة مستوعبة لجمیع الاوقات دائمة لانها دار جزاء فاما نصرته ایاهم فی الدنیا فقد یقع فی بعض الاوقات دون البعض لانها دار ابتلاء. ٣) قوله نحو صمت هذه السنة قیل هذا لیس من المفعول فیه بتقدیر فی کما بعد دخلت لانه جیء به لتمام معنی الفعل والظرف انما هو بعد تمامه فیکون مفعولا به ای امسکت هذه السنة عن المفطرات فی النهار ولو قصد تقدیر فی لا یثبت الکل کما اذا قیل بالفارسیة روزه داشتم این سال را یثبت الکل ولو قیل روزه داشتم این سال بتقدیر در این سال لا یثبت الکل. ٤) قوله فلهذا فی انت طالق غدا الغد اصله غدو کید ودم اصلهما یدی دمو وهو اسم لمجموع یوم بعد یوم التکلم به ولیس بمعنی الغدوة وهی وقت الفجر فی کنز اللغات غدو بفتح عین وسکون دال فردا غدوة بامداد فلیس الوقوع فی اول النهار بناء علی انه بمعنی الغدوة بل لانه اذا ذکر اسم الکل یراد به المجموع فانه هو الحقیقة وارادة البعض مجاز الا اذا وجد صارف عن ذلك کلفظ فی فهی یدل علی ان مدخولها محیط بالفعل فلا بد ان یتقدم بعض اجزائه علی الفعل فلیس الوقوع فی ذلك البعض.

٥) قوله ان نوی آخر النهار یصح ای یصدق قضاء ومفهوم الکل یدل علی انه لا یصح هذه النیة فی غد او لا یصدق قضاء.

٦) قوله تطلق فی الحال لان وقوع الطلاق لا یتأخر عن الایجاب بدون الاضافة الی الزمان المتأخر ولم یوجد الاضافة ههنا لان الدار من الاعیان ولا تعلق بالزمان لیکون فی تقدیر انت طالق فی وقت الدار فیکون الطلاق واقعا فی الدار وفی شرح البرجندی اذا وقع الطلاق فی مکان وقع فی الاماکن کلها فلا التخصیص بذلك التقیید.

٧) قوله الا ان ینوی فی دخولك فی شرح البرجندی فیکون تعلیقا وهو محمل کلامه لانه ذکر المحل وارادة الفعل الحال فیه کذا فی کشف البزدوی.

٨) قوله نحو انت طالق فی دخولك الدار فی التحقیق ان الدخول لا یصلح ظرفا للطلاق علی معنی ان یکون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا یبقی قیل ان الشغل لا یستدعی البقاء فلیکن اشتغال شیء بشیء فی زمان حدوثهما علی ان یزولا مع الاشتغال بعد ان الحدوث ثم قیل ان الظرفیة قد یکون تحقیقا نحو زید فی الدار وقد یکون تقدیرا نحو سعی فی الحاجة کذا فی کشف المنار فلم لا یجوز ان یکون هذا من باب سعی فی الحاجة علی معنی لدخولك الدار کما ان معنی فی الحاجة للحاجة وایضا تقدیر الوقت قبل المصادر شائع ذائع فیکون ظرف زمان من غیر حاجة الی الاستعارة ای فی وقت دخولك الدار.

٩) قوله فتصیر بمعنی الشرط حیث یتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول کما یتعلق وجود الجزاء بوجود الشرط لان قران الشیء بالشیء یقتضی وجوده معه فکان من ضرورته ذلك التعلق فی التحقیق انه اذا استعیر للمقارنة لا یکون شرطا محضا لانه یقع الطلاق مع الدخول لا بعده وایضا فیه وعند البعض یکون مستعارا لمعنی الشرط لمناسبة بینهما لان کلا من المظروف والمشروط متعلق بالظرف والشرط ولا یتحلل بین الظرف والمظروف زمان کما فی الشرط والمشروط فعلی هذا یقع الطلاق متأخرا عن الدخول کما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ولکن الاول اصح لانه لو قال لاجنبیة انت طالق فی نکاحك فتزوجها لا تطلق کما لو قال مع نکاحك ولو جعل مستعار الشرط لطلقت کما لو قال انت طالق ان دخلت الدار انتهی کلامه ولکن ماذکر فی کشف المنار من قوله لو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشیء یعتمد وجود ذلك الشیء فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار یدل علی وقوع الطلاق فی قوله انت طالق مع نکاحك فکذا فی قوله فی نکاحك. ١٠) قوله فلا یقع الخ لان المشیة کالشرط والشرط اذا لم یکن معلوم الوجود لا یحکم بوجود الجزاء فکذا لا یحکم بوقوع الطلاق بعدم العلم بمشیة الله تعالی. ١١) قوله ویقع فی علم الله تعالی ای فی قوله انت طالق فی علم الله تعالی العلم بوجود مایتعلق به الطلاق فان علم الله بجمیع الامور الممکنة والممتنعة معلوم قطعا قیل ان المراد علم الله تعالی بوقوع الطلاق بهذا الایجاب الذی هو قوله انت طالق فی علم الله وهذا المراد متوقف علی تحقق وقوع الطلاق المذکور اذ لو لم یکن الشیء واقعا لا یصح ان یقول انه وقوعه معلوم کما فی التلویح اذ لو لم یقع لم یکن هذا المعنی فی معلوم الله تعالی ولکن التحقیق المذکور منتف فکذلك مایتوقف علیه فالشرط ههنا معلوم العدم فینبغی ان لا یقع الطلاق وانما قلنا ان التحقیق المذکور منتف لانه معلق بعلم الله الذی ثبت توقفه علیه ومتوقف علیه فیکون متوقفا علی نفسه والمتوقف علی نفسه محال.

لانه يراد به المعلوم[1] اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان[2] مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق[3] بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله.

طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله* اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة* فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة* وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول* ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات* واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل انشاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير* وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة انشاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل انشاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه* والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الوحدة اذ لو شاء الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح يبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله* وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل* وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلتين ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله تعالى للتطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين.

اسماء

---

۱) قوله لانه يراد به المعلوم كما يقال هذا علم ابى حنيفة رحمه الله تعالى اى معلومه فحينئذ لا ضرورة فى ان يجعل فى بمعنى المقارنة والشرط او الداعى الى ذلك دخولها على الفعل وهو غير صالح للظرفية كما فى التحقيق فيراد بها الظرفية اى انت طالق طلاقا ثابتا فى معلوم الله تعالى من الزمان والمكان فى كشف المنار فان قيل لو قال فى قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة يستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله تعالى قلنا المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق فى العلم فنقول كما ان جعل المصدر بمعنى اسم المفعول فى علم الله مصحح للظرفية مانع عن الاستعارة بمعنى المقارنة والشرط كذلك تقدير المضاف فى قدرة الله تعالى فقوله انت طالق فى قدرة الله تعالى فليكن بمعنى فى اثر قدرة الله تعالى من الزمان او المكان فينبغى ان يقع الطلاق فى القدرة ايضا هف.

۲) قوله لان مشية الله تعالى الخ يريد ان الشرط امر معدوم على خطر الوجود فالمشية المتعلقة بهذا الطلاق امر يحتمل الوجود والعدم فيجوز ان يكون شرطا بخلاف العلم المتعلق بهذا الطلاق فانه من الله تعالى موجود قطعا فلا يصلح شرطا وقد مرما فيه.

۳) قوله فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات يعنى ان الله تعالى يعلم جميعها على ما هى عليه من الاحوال لا على ما ليست هى عليه فلا يعلم المعدوم بانه موجود او متصف بما هو من عوارض الوجود ولا يعلم الممتنع بانه ممكن او متصف بلوازم الامكان ثم من المسائل التى لا يحمل فى على حقيقة ما اذا قال لفلان على عشرة دراهم فى عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا فيكون لغوا واما اذا نوى معنى مع او واو العطف فيصدق وكذلك ما اذا قال انت طالق واحدة فى واحدة يقع واحدة وان نوى معنى مع يقعان سواء كانت موطوئة او غير موطوئة وان نوى الواو يقعان فى الموطوئة فى غيرها يقع واحدة كل ذلك فى كشف المنار فقوله ان العدد لا يصلح ظرفا يعنى ان العدد المميز لشىء اذا ذكر ثانيا مميزا بذلك الشىء لا يكون ظرفا للاول بمنزلة ما اذا قال له على درهم فى درهم والا فالعدد المميز بالزمان كعشرة ايام او بمكان كعشرة بيوت فليس الا ظرفا.

اسماء[١] الظروف مع للمقارنة[٢] فيقع ثنتان[٣] ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة[٤] ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لوقال قبلها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فتقعان معا وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة وعند[٥] للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لايدل على اللزوم.

قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانى ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واوردفيها من اسماء الظروف مايكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لاتبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم اوبعد درهم اوقبله درهم اوبعده درهم اذالدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندى الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لوقال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولاتدل على اللزوم فى الذمة حتى تكون دينا لكن لاتنافيه حتى لوقال عندى الف دينا ثبت.

١) قوله اسماء الظروف قالوا وهى اربعة مع وقبل وبعد وعند ولعل المراد ان ماجرى العادة بالبحث عنه اربعة والا فهى فى الزمان والمكان اكثر من ان يحصى يردان يوم مماجرى عادتهم بالبحث عنه قالوا ان كان مقارنا مع فعل ممتد فللنهار وان كان مقارنا مع فعل غير ممتد فللوقت المطلق فلاحصر.

٢) قوله مع للمقارنة لايبعد ان يكون اصل مع معان بمعنى مكان فحذف منه الآخر مع كونه حرفا صحيحا فحذف الالف ايضا لكونه اولى بالحذف لكونه حرف علة فلو لم يحذف يرد المثل السائر صلت على الاسد وبلت عن النقد فاصل معنى قولنا هذا مع ذاك هذا فى مكان ذاك وهذا يستلزم المقارنة بينهما فاريد بذلك فقولنا معه اى يقارنه اما فى المكان اوفى الزمان هذا من نتايج فكرى.

٣) قوله فيقع ثنتان اه فى كشف المنار لان مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمراده قيل عليه ان قوله مع واحدة قد ذكر بعد قوله انت طالق واحدة وليس مغير الصدر فلايتوقف الصدر على الاخير فاذا وقع الواحدة باول الكلام لم يبق محلا للطلاق ثانيا فلايقع الثانية بآخر الكلام وكذا الكلام فى قوله قبلها واحدة وقوله بعد واحدة.

٤) قوله فتقع واحدة لايقال ان قبل للتقدم وهو لايتصور الا بوجود المتأخر فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمراده لانا نقول ان القبلية لايقتضى وجود ما بعد الموصوف بها على ان المراد وجود شيء من ان يتقدمه غيره اويقارنه الاترى الى قوله تعالى من قبل ان يطمس وجوها على ادبارها فصح الايمان قبل الطمس ولايتوقف على وجوده بعده.

٥) قوله وعند للحضرة فى الصراح حضرت نزديكى فى كشف المنار اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله تعالى ولو قال عند كل يوم اوفى كل يوم تطلق فى كل يوم واحدة حتى تطلق ثلاثا لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا الواحد وان تكررت الايام واذا ذكرت يتفرد كل يوم لكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق فى كل يوم.

كلمات[1] الشرط ان للشرط[2] فقط فتدخل فى امر على خطر[3] الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة[4] واذا عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط.

قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولايخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولايستعمل فيما هو قطعى الوجود اوقطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع فى آخر الحيوة اى حيوة الزوج اوالزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلاميراث وان دخل فلها المراث بحكم الفرار * فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط * قلنا هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق * فان قيل ينبغى ان لايقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع * قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلايجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * اى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزيين وتكليف الجميل اوكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر * فقد كنت قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا * فالآن صرت وقد عدمت تمولى * متجملا متعففا متدينا * اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما فى الضرع من اللبن وذا دين *

نحو

١) قوله كلمات الشرط هذا اولى مما وقع فى المختصر الحسامى والمنار من حروف الشرط فان الكلمة تطلق على كل من الانواع الثلثة فيصح الاطلاق على حرف الشرط كان وعلى اسم الشرط كمتى واما الحروف فانما يطلق على ما يقابل الاسم والفعل فاطلاقه على اسم الشرط مبنى على التجوز لان استعماله فى الشرط يتضمن معنى الحرف وهو ان ثم الشرط جاء بمعنيين تعليق شيء بشيء وما علق به الشيء كذا فى كنز اللغات والصراح فاضافة الكلمات الى الشرط لانها للتعليق داخلة على المعلق عليه ثم ايراد اسماء الظروف وكلمات الشرط فى فصل المعقود لبيان الحروف لمناسبتها اياها فى انهما ادوات لارتباط بين الامرين.

٢) قوله ان للشرط فقط اى لايستعمل لغير الشرط اصلا لاقصدا ولاضمنا كما اذا يستعمل للشرط قصدا وفى ضمن الظرف.

٣) قوله على خطر الوجود الخطر مايتراهن عليه كالسبق فى السباق والاهتزاز كذا فى كنز والصراح فعلى الاول يكون من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اى على وجود كالخطر فيحتمل ان لايتحقق وعلى الثانى فاهتزاز هيئة الوجودية اضطرارية وعدم تقرره فى ان يتحقق ولايتحقق.

٤) قوله عند الموت اى موت ايهما كان فبكل منهما يتحقق الشرط اذ لايتصور ان يوقع الطلاق قبيل موتها بساعة لطيفة لايسع الاحرفا من قوله انت طالق فوجد الشرط فيقع الطلاق المعلق بذلك الشرط وثمرته حرمان الزوج من الميراث وايضا الشرط موجود عند موت الرجل اذ لايقدر عليه عند موته فان قلت هل يصير فارا بذلك الطلاق اولا قلنا نعم اذا وجد شرط الفرار وهو ان يكون الطلاق بغير رضاها ويكون موت الزوج فى العدة بان يكون بعد الدخول بها كما اذا علق الطلقات الثلث بمرضه فمرض فمات وهى فى العدة ترث وكما اذا آلى وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض فانها ترث كذا فى شرح البرجندى وفى كشف المنار وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها وفى النوادر لايطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبيل موتها يتصور التطليق من الزوج والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقى من الحيوة مالايسع التكلم بالطلاق ثم ذكر ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لاحقيقة فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة الارسال من زمان يسع ذلك فيقع المعلق فى النقطة الاخيرة من الحيوة وان لم يكن فيها الارسال كما ان الطلاق اوالعتاق المعلق بالشرط حالى الصحة وكمال العقل يقع بعد الجنون عند وجود الشرط ولايوجد منه ارسال الطلاق والعتاق فى هذه الحالة.

٤) قوله واذا عند الكوفيين اه فى كشف المنار واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء الظاهر ان المساواة بحسب الكيف فيستعمل فيهما على انه حقيقة فيهما وبحسب الكم فليس الاستعمال فى احدهما اكثر وفى الآخر اقل واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها ويصير كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فالخلاف بينهم وبين البصريين على ما يأتى مذهبهم من وجهين احدهما انه مشترك بينهما حقيقة فيهما عند الكوفية ومجاز فى الشرط عند البصرية والثانى انه اذا استعمل فى الشرط فليس فيه الظرفية عندهم خلافا للبصرية فى التحقيق كلمة اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان وعند البصريين هى موضوعة للوقت ويستعمل فى الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فاذا قال لزوجته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق عنده حتى يموت احدهما كما فى قوله ان اطلقك فانت طالق وعندهما يقع عند الفراغ من اليمين كما فى قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى فعلى مانوى بالاتفاق.

نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لامحالة.

وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لايشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه* وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت* وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا اخرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لايجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض* لايقال ففى استعمالها فى الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز* لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى اوكل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولاتنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ماذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما مايقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلايخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة اوامر منتظر لامحالة اى امر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون.

۱) قوله نحو واذا يحاس اه ذكر البيتين فى التلويح هكذا.

واذا يكون كريهة ادعى لها.

واذا يحاس الحيس يدعى لها جندب.

واستغن ما اغناك ربك بالغنى.

واذا لقيتك خصاصة فتجمل.

فرفع المضارع فى مصراع بيت الاول مع عدم الفاء الجزائية دليل الظرف والجزم مع وجودها فى آخر مصراعى الثانى دليل الشرط فى الصراح حس طعام از خرما وروغ وماست وساختن آن طعام فى المهذب الدعوت مهمانى الجندب ملخ خورد ولعله ههنا اسم رجل يعنى اذا يوجد حادثة كريهة ادعى لان ادفعها واذا يتخذ الطعام من التمر والدهن والاقط يدعى جندب ليأكل فى تاج المصادر الاستغنا بى نياز شدن ويعدى بمن الغنى بالكسر توانگر شدن وفى الصراح خصاصة درويشى والتجمل اما بالجيم او الحاء المهملة او المعجمة فى كنز اللغات تجمل نيكو حالى نمودن وپيه گداخته خوردن تحمل بار برداشتن تخمل زبونى نمودن اى استغن عن غيرك مادام الله بالغنى فالاغناء قد يكون بالغنى والتمول وقد يكون بالفضائل فللتقييد فائدة واذا تصبك فقر ومسكنة فتجمل بالاوصاف الجميلة والخصال الجزيلة من الصبر والقناعة وطاعة الله تعالى والرسول بالتجنب عن النهب والغصب والسرقة وقطع الطريق واكل الربوا وسائر المحرمات اوفكل شحمك الذاب لغاية الرياضة فى السعى لنفقتك و نفقة عيالك اوفتجمل بالصبر فى المشقة اوفتجمل وتواضع عند الله واسأل حاجتك ممن يغنيك عن غيره.

۲) قوله بلا سقوط معنى الظرف فى التحقيق لانها فى الاصل للوقت كسائر ظروف الزمان واستعماله فى الشرط لايوجب سقوط معنى الوقت كمتى بل هو اولى لان المجازاة فى متى الزم منها من اذا وجه الفرق لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل فى الامر الكائن والمنتظر الذى لاريب فيه عادة اوشرعا فلايبقى عند ارادة معنى الشرط اذ هو يقتضى الدخول على الامر المتردد واما متى فلا يستعمل فى الامور الكائنة لامحالة باستعمالها فى الشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت.

۳) قوله لا محالة فى كنز اللغات محال مكر وحيلت اى منتظر واقع البتة وليس فيه حيلة يدفع بها.

ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذالم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق متى يقع بادنى سكوت كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لايتقيد بالمجلس اى لوقال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق متى لايتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابويوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذالم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعندابى حنيفة رحمه الله كان اى قوله اذالم اطلقك انت طالق عندابى حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابوحنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلايقع بالشك وثمة فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذالم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عندالموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلايقع بالشك فصار مثل ان وثمة اى فى طلقى نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لاينقطع ولاشك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك .

قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لايستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كماجاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر* متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذامثل متى فى انه لايسقط عنه معنى الظرف وهومذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ماجوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لايقع الطلاق الى آخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لايتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل الفرق ان الاصل فى التطليق عدم الطلاق فلايقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلاينقطع بالشك فان قيل نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بماوراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلايتعلق بالشك * فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذاشئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هوالتعليق بالمشية فى جميع الازمنة .

وكيف

---

١) قوله ومتى للظرف خاصة انما يستعمل فى الظرف لافى الشرط وانما يراد معنى الشرط تبعا للظرف فيكون ممتازا عن اذا عندالكوفية لانه اذاكان مشتركا عندهم بين الظرف والشرط يكون مستعملا فى الشرط ايضا قصدا وكذاعند البصرية لانه مستعمل عندهم فى الشرط قصدا وان كان بطريق المجاز.

٢) قوله بادنى سكوت لعل المراد ادنى سكوت فى وقت يسع لفظ التعليق لان الاقل من ذلك لايتصورفيه التعليق فلاينعقد فى حقه اليمين لان شرط صحة الحلف تصور البر.

٣) قوله بخلاف طلقى نفسك ان شئت اعلم ان تفويض الطلاق يتقيد بالمجلس الذى علمت فيه بالتفويض فمتى لم يوجد صارف عن ذلك ابقى على الاصلى ففى قوله طلقى نفسك ان شئت يتقيد بالمجلس بعدم الصارف واما قوله اذا شئت فهوصارف لان اذا بمعنى الوقت اى وقت شئت فيكون نكرة موصوفة فتعم فلها الخيار فى اى وقت شاءت واما اذا قال انت طالق اذا لم اطلقك فهو محمول على الشرط وقد مر انه اذا اريد الشرط يسقط معنى الظرف عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فليس هناك نكرة موصوفة يفيد العموم لكن بقى ههنا شيء وهو انه لم لا يجوز ان يحمل اذا فى الموضعين على الشرط اوعلى الوقت فاعتبار الوقت فى الاول والشرط فى الثانى ترجيح من غير مرجح .

٤) قوله والفرق انه لما جاء اه قد يعارض بالمثل بانه لما جاء بكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلة المشية فى وقوع الطلاق بالمشية فى غير مجلس علمها كما يقتضيه معنى متى فلايقع بالشك ووقع الشك فى مسئلتنا فى انقطاع تعلق الطلاق بعدم التطليق بان لم يقع الطلاق فى اول الزمان بعد الفراغ عن التكلم بقوله اذالم اطلقك انت طالق كما يقتضيه معنى ان فلاينقطع بالشك فلا يثبت معنى ان.

٥) قوله لاشك ان الطلاق تعلق اه قيل لو اراد ان الطلاق تعلق فى الحال بالمشية فى المجلس والمشية فى غيره فهو اول الكلام ولو اراد انه تعلق بالمشية فى المجلس فالحمل على معنى ان لايقطع هذا التعليق.

١) قوله وكيف سؤال عن الحال فاذا قيل كيف زيد كان معناه اصحيح اوسقيم ونحوذلك فلذلك يجاب بانه صحيح كقول الشاعر: قال لى كيف انت قلت عليل ٭ سهر دائم وحزن طويل . وقد يفسر بماذا حاله فيجاب بانها الصحة كما فى المصراع الاخير من البيت فيرفع على الاول بالخبرية وعلى الثانى بالابتداء واذا قيل كيف تضرب زيد يجوز ان يكون سؤالا عن حال زيد اوحال المخاطب اوحال الضرب فعلى الاولين معناه اقائما او قاعدا ونحو ذلك او على الاخيرا شديدا امخفيفا ونحو ذلك مما هو من صفات الضرب فيكون منصوبا على الحال اوصفة المصدر فقد ظهر ان كيف يتضمن معنى حرف الاستفهام كاين فبنى على الفتح المخفة ثم ان كيف ليس من كلمات الشرط الامع مانحو كيفما تصنع اصنع

وكيف سؤال عن الحال فان استقام اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فبها اويحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويعتق فيعتق فى انت حر كيف شئت فانه لايستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف شئت اوانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر اوانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هوان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية.

قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الاانها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحوكيفما تصنع اصنع والمقصود انهامن الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غيران تكون من اسماء الظروف اوكلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لاخفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لماكان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذاقال انت طالق ارجعيا تريدين ام باينا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظرالى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا اومقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولامشية له وعندهما لايعتق مالم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انماهو عند ابى حنيفة رحمه الله قوله وتطلق فى انت طالق كيف شئت اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيه بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها باينة اوثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم الاثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف

ولذلك لم يذكره الشيخ الامام حسام الدين فى مختصره لكن لما كان مازائدة لم يتعرض الا بمعنى كيف فهو عند عدم ما يتضمن حرف الاستفهام ومعها يتضمن حرف الشرط .

٢) قوله اى السؤال عن الحال والاولى ان يقال لفظ كيف كما قال فيما يبطل كلمة كيف فحينئذ يوافق قوله المراد بالاستقامة هوان يصح تعليق الكيفية اه اوحيث يدل على ان الاستقامة مضافة الى الذكر والتعليل دون السؤال عن الحال وبعد ما رجع الضمير الى الحال لسؤال ينبغى ان يعود الضمير فى بطلت الى المسئلة بمعنى السؤال فكل من المسئلتين من قوله انت حرة كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت يبطل فيه السؤال الا ان الثانى يصح فيه كلمة كيف بخلاف الاول فعلى تقدير ان يرجع الضمير الى السؤال يكونان مثالين للبطلان وعلى تقدير ان يرجعا الى لفظ كيف يكون الاول للبطلان والثانى للاستقامة.

٣) قوله وبطل كيف شئت فى كشف المنار ان هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندهما فالمشية اليه فى المجلس فلا يعتق مالم يشاء كقوله ان شئت .

٤) قوله ليست للسؤال فيه نظر يجوز ان يكون فى تقدير كيف شئت فليكن كذلك اى ارجعيا شئت اوباينا فيكون كلاما مستأنفا لامتعلقا بما قبله كسائر متعلقات الفعل وهذا ليس ضروريا.

٥) قوله وهوان يصح تعلق الكيفية اه وذلك بان يكون للصدر احوال متباينة وصفات متخالفة لان السؤال عن الاحوال كما هو الاصل او عموم الاحوال كما هو المجاز لايكون بدون تباين الاحوال وتعددها.

٦) قوله اما العتق فلا كيفية له قيل قد يكون للعتق احوال وكيفيات ككونه واقعا بالفعل او اومضافا الى الزمان المتأخر وكونه مطلقا اومعلقا بشرط وكونه بمال او بغير مال والجواب ان كيف شئت للتخيير بين الاحوال وانما يكون التخيير بين الاحوالات اذا كان كل مشتمل على مصلحة اخرى فيكون كل ان صلح من وجه والاحوال المذكورة فى العتق ليست كذلك فان الواقع فى الحال اصلح مطلقا من المضاف والمعلق وكذلك ماهو بغير مال اصلح مما هو بمال واما الطلاق الرجعى والبائن ففى كل مصلحة اخرى فكثيرا ما لا يريد الرجوع والبائن اصلح لها وكثير ما يريده فالرجعى اصلح لها حينئذ وايضا معتدة البائن تحد بترك الزينة ومعتدة الرجعى تتزين وبعض النساء تحب الزينة والبعض يبغض ورد ذلك بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى عتقه لا يطالب بها قبله كما اذا اقر بدين فاذا اعتق فى الحال يكون مطالبا بالدين فى ذلك الزمان وهو لا يريده بعدم القدرة على الاداء ولو اعتق فى الزمان المتأخر لا يكرهه لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون العتق المضاف اصلح من الواقع فى الحال وايضا قبل العتق نفقته على المولى وبعده يسقط عنه وقد يعجز العبد عن المكسب فى زمان فتأخر العتق عن هذا الزمان خير له .

اى كونه رجعيا اوباينا خفيفة اوغليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها وامانيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وعندهما يتعلق الاصل ايضا اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما مالا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لايوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر.

قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لايكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لاينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لايكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر ايضا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ماظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض * ففيه نظر اما اولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس * واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا ويمكن رفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة * واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر اوقاما بشئ آخر فلامدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك * واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة.

فصل

١) قوله اى كونه رجعيا اوباينا خفيفة اوغليظة ذكر اولا عديم على اعتبار الطلاق وانث ثانيا على اعتبار الطلقة.

٢) قوله ان لم ينو الزوج صورة عدم نيته ان يكون خالى الذهن عن معنى كيف شئت وهو ان يكون الطلاق واقعا وعلى انه كيفية شاءتها وان يكون غير قاصد لخصوص الرجعى اوالباين وانما قلنا ان يكون خالى الذهن اه لانه لو كان قاصدا الى ان يكون الطلاق واقعا الى ما شاءت من الكيفيات يكون ناويا مانوت المرأة فلايصح نفى النية فهذا يخالف ما وقع فى كشف المنار انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت رجعية فى الحال ثم المشية اليها فى صفة البينونة اوجعل الواقع ثلاثا ان نوى الزوج فجعل التفويض اليها فى الكيفية مشروطا بنية الزوج وجعل المصنف رحمه الله تعالى عليه مشروطا بعدم نيته ولوقيل ان من شرط النية اراد بها قصده الى معنى كيف شئت حتى يكون ناويا مانوت على الاحتمال ومن شرط عدم النية اراد عدم نيته خصوص الرجعى اوالباين بعد ان نوى ما نوت فلا تناقض بينهما قلنا اذا نوى ما نوت لا يتصور منه خصوص احدهما فلا حاجة الى اشتراط عدم تلك النية فان اشتراط عدم شىء انما هو عند امكان وجوده وايضا اذا لوحظ ههنا ان يكون الزوج ناويا مانوت ايا ما كان واريد بعدم النية عدم نية خصوص الرجعى اوالباين فقوله وان نوى اه معناه ان نوى خصوص احدهما مع نيته اى ما نوت فيلزم اجتماع النيتين المتخالفتين هف وايضا حينئذ لايستقيم قوله والا فرجعية بل الحكم عند الاختلاف ينبغى ان يكون ثبوت مانوت لان بعد تساقط النيتين المتعارضتين تبقى نية الزوج ما نوت بلا معارض فثبت.

٣) قوله بمشيتها فى المجلس فى كشف المنار وقالا مالا تقبل الاشارة حالة ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه فلايقع شىء مالم تشاء فى المجلس.

٤) قوله اى ما لايكون من قبيل المحسوسات من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق وغيرهما من التصرفات الشرعية فعد الطلاق مما لايكون محسوسا مبنى على ان المراد بالمحسوس المبصر اوالمراد بالطلاق وقوع الطلاق لا لفظ والا فالالفاظ مسموعات مدركات بحاسة السامعة.

٥) قوله فحاله واصله سواء اى فى التعلق بالمشية وهو الظاهر اذ المعنى فى الوجود اى لا وجود للاصل قبل وجود الحال او المعنى فى اعتبار الاصالة والفرعية.

٦) قوله هذا مبنى اه هذه العبارة يحتمل المعنيين احدهما ان الحكم بمساواة اصل مالايقبل الاشارة ووصفه متوقف على امتناع قيام العرض بالعرض والثانى ان الحكم بالمساوات المذكورة من متفرعات الامتناع المذكور ومن لوازمه والمعنى الاول اولى نظرا الى اللفظ والثانى اوفق نظرا الى المحل اما الاول فلان لفظ البناء يدل على التوقف واما الثانى فلان الامتناع المذكور دليل على المساواة المذكورة والحكم من متفرعات الدليل ولوازمه وانما يكون متوقفا على الدليل اذا ثبت انه لم يكن دليل آخر وهو ههنا لم يثبت.

٧) قوله وليس احدهما اولى لايخفى ان نسبة بعض الاعراض كالسرعة والبطوء الى البعض كالحركة كنسبة العرض الى الجسم فكما ان وجود الحركة تابع بوجود الجسم ولايتصور بدونه من غير العكس فكذلك وجود السرعة اوالبطوء تابع بوجود الحركة ولا يتصور بدونه من غير العكس فكما ان الحركة يقوم بالجسم ينبغى ان يقوم البطوء بالحركة فيكون البطوء بالجسم بواسطة الحركة.

٨) قوله وان الاصل موجود بدون الفرع فيه تعرض بان الطلاق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصل موجود بدون الكيفية حيث تعلق الكيفية بالمشية ووقع اصل الطلاق.

٩) قوله اذ الطلاق لايوجد اه قيل ان الطلاق قد يوجد مبهما من حيث المحل كما اذا قال لزوجتيه طلقت احديهما فلم لا يجوز ان يوجد مبهما من حيث الكيف فيكون بدون احد الوصفين.

١٠) قوله فاذا تعلق احدهما اه يجوز ان يكون تفريعا على المساواة فى الاصلية والفرعية اوعدم الانفكاك بينهما اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه اذا استويا فيهما يلزم ان لا يوجد احدهما قبل الآخر والا فالمتقدم هو الاصل فيوجدان معا فتعلق احدهما يستلزم تعلق الآخر قيل على الثانى ان التلازم انما هو بين الطلاق واحد الامرين على الاجمال لا بينه وبين تعين الرجعية اوالبينونة فانما يلزم من تعلق احد الامرين بمشيتها تعلق الطلاق بها لكن المتعلق بالمشية ليس احد الامرين مبهما فانه ثابت بدونها بل المتعلق هو تعين احدهما وتعلق ذلك لا يستلزم تعلق ذاك.

فصـــــل في الصريح والكناية الصريح[2] لايحتاج الى النية والكناية[3] تحتاج اليها لاستتارها لايثبت[4] بها ما يندرئ بالشبهات فلايحد[5] بالتعريض نحو لست انا بزان .

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لايحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق اوانت حر يقع الطلاق اوالعتاق نعم لو اريد فى انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لاقضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول مافيها من استتار المراد والتردد **قوله** لاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لايثبت بها مايندفـع بالشبهات فلايجب حد القذف الااذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيت اوانت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها اووطئتها وكذااذا اقر على نفسه بمايوجب الحد لايجب الحد مالم يصرح به فلايحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئاليدل به على شئ لم يذكره كمايقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انابزان تعريضا بان المخاطب زان لايجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلـم المسلمون من يـده ولسانه توصلا بذلـك الى نفى الاسلام عن المؤذى .

١) **فصـــــل** فى الصريح والكناية اى فى حكمهما قد مر ان اللفظ ان كان فى نفسه بحيث لايستتر المراد فصريح والا فكناية فالصراحة الخلوص وعدم الاختلاط يقال جاء بنو تميم صريحة اذا لم يخالطهم غيرهم كذا فى الصراح فما ظهر منه المراد لا يخالطه معنى آخر فيكون المراد صريحا اى خالصاً فيكون من تسمية الدال باسم المدلول وفى تاج المصادر البيهقى الكناية ان تكلم بشىء ويريد به غيره ويعدى بمن وبالباء فسمى به اللفظ على انه بمعنى المكنى به وفى كنز اللغات كناية سخن پوشيده فوجه التسمية ظاهر ثم تعريف الصريح والكناية على ما ذكر المصنف رحمه الله تعالى يقتضى ان يكونا طرفى النقيض بالايجاب والسلب فلا يكون بينهما واسطة فكل من الظاهر والنص والمفسر والمحكم داخل فى الصريح وعلى ماذكره صاحب التحقيق وصاحب كشف المنار يقتضى ان يكون بينهما واسطة فى التحقيق ان الصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر اذالظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال بان استعمله قاصدا للاستتار هذا ما قال مما لم يستعمل والكناية ما استتر لقصد الاستتار ولا يكون معناه ظاهرا بالظهور التام كالظاهر او لا يكون الظهور التام بالاستعمال غير داخل فى شىء من الصريح والكناية وفى كشف المنار ان الصريح ماظهر المراد ظهورا بينا ثم قال فهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه ثم قال واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة فما يفهم منه المراد بدون القرينة ولكن لا يكون الظهور بينا بعدم كثرة الاستعمال يكون واسطة .

٢) **قوله** الصريح لايحتاج الى النية فى التحقيق ان الصريح يتعلق حكمه بنفس الكلام فيقوم اللفظ مقام معناه حقيقة كان اومجازا اراد المتكلم اولم يرد فلا حاجة الى النية لانها لتميز بعض المحتملات من البعض فاذا تعين واحد لم يبق احتمال الغير فلا حاجة الى النية فاذا وجد اللفظ يثبت الحكم وان كان خطاء كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فقال زينب طالق وهى امرأته يقع الطلاق وكذا اذا اضاف بطريق النداء كقوله ياطالق وياحر يثبت الطلاق والعتق اعتبار اللفظ لكن اذا قال انت طالق ونوى الصرف عن موجبه الشرعى بارادة رفع القيد المحسوس يصدق ديانة لاقضاء كل ذلك فى التحقيق.

٣) **قوله** تحتاج اليها اى فى التحقيق ان الكناية لاستتار المراد يكون فى حكمها تردد فلابد من النية اوما يقوم مقامها من دلالة الحال يزول بذلك التردد وايضا كل الكناية فهو صريح فى المعنى الآخر يثبت بدون النية فلو لم يوجد نية المعنى الكنوى يثبت حكم المعنى الاصلى بعدم الصارف وهو نية معنى آخر فان قلت اذا كانت الكناية محتاجة الى النية ينبغى ان لايقع الطلاق بكناياته بدون النية وليس الامر كذلك فانه لوقال فى حالة الغضب انت حرة يقع الطلاق من غير حاجة الى النية قلنا كنايات الطلاق كناية بطريق المجاز كما يذكر الآن وايضا دلالة حالة الغضب فى الصورة المذكورة قائمة مقام النية.

٤) **قوله** لايثبت بها ما يندرئ بالشبهات اى اذا كان اللفظ صريحا فى معنى لا يوجب مايندرئ بالشبهة وكناية فى معنى يوجب لا يثبت به اعتبارا لما يفهم بطريق الكناية كقوله لست انا بزان فى جواب من قال له هو زان يعنى بل الزانى من قال لى ذلك فلا يجب هناك حد القذف لكن يندرئ بها ما يندرئ بالشبهات حتى اذا كان لفظه صريحا فيما يوجب الحد وكناية فيما لايوجبه لايثبت به الحد كما اذا قال لزوجته يازانية فقالت زنيت بـك فمعناه الصريح زنيت بك عند عدم النكاح على انه تصديق للزوج ومعناه الكنوى لست بزانية لانى مامكنت من الوطى الا اياك فان كان هذا التمكين زنا زنيت بك لكن اللازم باطل فكذا الملزوم فههنا لا يجب الحد لاعتبار الكناية كذا فى شرح البرجندى .

٥) **قوله** فلايحد بالتعريض فى الشرح التلخيص للعلامة التفتازانى ان الكناية اذا كانت عرضيته مسوقة لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب ان يطلق عليها اسم التعريض فالتعريض هو كناية يكون بذكر كلام لارادة توصيف غير المذكور فيه يوصف فيه سواء كان ذلك التوصيف موافقا للكلام المذكور بان يكونا بطريق الايجاب او بطريق النفى كما يقال مازيد انت فعلت كذا وكذا وهذا جزاءك اوانت ما فعلت كذا وهو واجب عليك فهذا جزاءك ويراد عمرو مكان زيد اوغير موافق له بان يكون احدهما بطريق النفى والآخر بالايجاب كقوله لست انا بزان اى بل الزانى هو من سبنى بالزنا سميت هذه الكناية تعريضا تسمية للفرد باسم الطبيعة فانه ذكر فى الصراح تعريض خلاف تصريح يعنى كونه بكناية سخن كردن فحينئذ فى التاج المصادر التعريض سخن سربسته گفتن وايضا اذا ذكر اللفظ بقصد الكناية يوجد فى جانب المعنى عرض ووسعه فيكون هذا تعريضا ايضا اى جعل شىء عريضا وسيعا وسميت عرضيته لان العرض بمعنى الجانب فى المهذب العرض كرانه وبالكناية يوجد فى الكلام عرض آخر غير ما هو لاجله وقيل لان المتكلم فى هذا القسم من الكناية كثيرا ما يشير لعرض المعنى الى الموصوف الغير المذكور.

وقالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لأن معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن اى شئ عن النكاح اوعن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق الباين بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعى كما فى انت طالق فاجاب مشايخنا

قوله وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة او بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثل الباين المعلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولايكون انت باين بمنزلة انت طالق على ماهو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلايتأتى ذلك* لايقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلاينتقل منه الى الملزوم مالم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح* لانا نقول المراد باللازم ههنا ماهو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف اودلالة الحال اونحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلاخفاء فى انه لايكون مقصودا اولا يرجع اليه الصدق والكذب ولايلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لايوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار.

بان

١) قوله تطلق مجازا اى تطلق لفظ الكناية عليها مجازا والمعنى تطلق كنايات الطلاق على ماسمى بها مجازا بعلاقة الاشتراك فى الاستتار لكن الاستتار فى الكناية فى نفس المعنى وههنا فيما يتعلق به.

٢) قوله لان معانيها غير مستتر الخ قيل فعلى هذا يلزم ان لايكون قوله لست انا بزان كناية فى القذف اذ لا استتار فى معناه وهى نفى الزنا عن نفسه وانما الاستتار فيما يذكر معه حتى لوقال بل انا رجل عفيف تقى لايكون قذفا ولوقال بل الزانى انما هو انت يكون قذفا ومثل ذلك الكلام تيسر فى جميع الكنايات.

٣) قوله نوعا منها اه اى من البينونة او من الاشياء اى اذا نوى الاتصال بنوع من الاشياء كالنكاح وهى منهومة من اى شئ هو.

٤) قوله وتبين بموجب الكلام قد يقال اذا كانت البينونة بموجب الكلام ينبغى ان لا يكون حاجة الى النية او ما يقوم مقامها وليس الامر كذلك حتى لو قال فى حالة الرضاء انت باين يتوقف وقوع البينونة على النية كما قال المص فى المختصر والجواب ان البينونة انما يكون موجب الكلام بعد تقدير قوله من النكاح وحينئذ لاحاجة الى النية وانما الحاجة اليها قبل ملاحظة ذلك وقبل ملاحظة ليس البينونة موجبا للكلام.

٥) قوله ولو جعلت كناية اه عطف على قوله لان معانيها اه فالاول قياس اقترانى على الشكل الثانى وتقريره لانها ليست مستترة المعانى وكل كناية حقيقة مستترة المراد والثانى قياس استثنائى تركيبه من متصلة لزومية وبطلان اللازم وكلاهما مدخول فيه اما الاول فلان المراد بالصغرى اما انها ليست مستترة المراد واما انها ليست مستترة المعانى فى الجملة سواء كانت مرادة او غير مرادة فعلى الاول يمنع الصغرى بان المراد منها الطلاق وهو استتروا نما لم يكن مستترا فيها اذا كانت مع متعلقاتها كما يقال باين عن النكاح وعلى الثانى يمنع صحة الدليل لعدم تكرر الحد الاوسط واما الثانى فلان الملازمة يمنع بانها فليكن كناية عن الطلاق الباين فيصير كقوله انت طالق باينا غير رجعى لا بمنزلة قوله انت طالق.

٦) قوله وامثاله اراد سائر الكنايات غير اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة.

٧) قوله بناء على ان موجب الكلام اه لايناسب ذكره فى طرف الشرط اذ لا مدخل له فى الملازمة بل ينافيها فان البينونة اذا كانت من موجب الكلام ثابتة بنفسه من غير اعتبار ارادة الطلاق ومن غير ان يجعل بمنزلة انت طالق لا يرد الاعتراض بانه ينبغى ان يقع بها الرجعى لانها كقوله انت طالق.

٨) قوله ورد عليهم ان هذه الالفاظ اه فيه تطويل لاحاجة اليه والايجاز ان يقال هذه الالفاظ كناية عن الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى اه وما ذكر ان الكناية ما استتر المراد منه فغير لازم فى هذا المقام نعم لو كان غرض المعترض نفى كون هذه الالفاظ كناية كان له مدخل فى ذلك فيقال هذه الالفاظ اريد بها البينونة وهى غير مستترة فيها فهى لا يكون كناية لان الكناية ما يكون المراد به مستترا لكن لايظهر ان الغرض ذلك.

٩) قوله والمراد المستتر قيل لانم ذلك فليكن المراد المستتر الطلاق الباين دون مطلق الطلاق.

بان[1] الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء[2] على تفسير الكناية عندهم ولوفسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلايحتاج[3] فى الجواب الى هذا التكلف وهوان هذا الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لايحتاجون الى هذه التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا فى اعتدى[6] فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة

قوله الا فى اعتدى اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها الادلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او مايعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى مايعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلايصار الى الزائد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر فى الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لايوجب العدة فتجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولايجعل مجازا عن طلقى اذ لايقع به طلاق ولاعن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به *

ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على مامر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد *

واجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لايوجد فى غيره الابطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولايجب العدة .

١) قوله بان اطلاق لفظ الكناية اه هذا الجواب انما يستقيم فى مقابلة الاعتراض بنفى الكناية عن هذه الالفاظ واما الاعتراض باثبات الرجعة فيها فالجواب المناسب فى مقابلته ان يقول ان هذه الالفاظ لايراد بها الطلاق وانما توجب البينونة بانفسها من غير ارادة الطلاق . ٢) قوله وهذا بناء اه اى هذا الاعتراض بناء على تفسيرهم فانه يقتضى ان يكون كناية الطلاق مااريد به الطلاق مستترا فيه فيرد ان الطلاق اذا كان مرادا بلفظ باين فقوله انت باين بمنزلة قوله انت طالق واما تفسير علماء البيان فلا يقتضى ان يكون مرادا بلفظ باين ليكون بمنزلته بل انما يكون المراد معناه الحقيقى لكن ينتقل الذهن الى الطلاق بواسطة المعنى الحقيقى فلا يلزم ان يكون بمنزلة الطلاق ليقع به الرجعى ايضا كما فى لفظ الطلاق او المعنى هذا تكلف فى الجواب والقول بكون الكنايات فى الطلاق مجازا ولوقوع البينونة بموجب الكلام من غير ارادة الطلاق بناء على تفسيرهم لان هذا التكلف بناء على الاعتراض المذكور والاعتراض بناء على تفسيرهم.

٣) قوله فلايحتاج فى الجواب اه بعدم ورود الاعتراض عن ذلك التفسير على مامر انه لايقتضى ان يكون انت باين بمنزلة انت طالق قيل فذلك تفسير علماء الاصول لايقتضى ذلك لان قولهم الكناية ما يستتر المراد منه اعم مما يكون المستتر مرادا بلا وساطة معنى او بوساطته واما تعريف اهل البيان فمخصوص بما اذا كان مراد بواسطة معنى فبينهما عموم من وجه لان المراد اذا كان غير مستتر وكان ارادته بوساطة المعنى يصدق عليه تعريف اهل البيان دون تعريف الاصوليين فلوكان تعريف اهل الاصول مقتضيا لذلك كان مادة اجتماع التعريفين وهو ما يكون المعنى مرادا بالواسطة مستترا وهو اخص مطلقا منهما مقتضيا لذلك فكل ما يقتضيه الاعم يقتضيه الاخص وظاهر ان قيد الاستتار لا مدخل له فى ذلك الاقتضاء فيكون الاقتضاء ناشيا من كون المعنى مرادا بالواسطة وهو تعريف اهل البيان فيكون هذا ايضا مقتضيا لذلك وقد فرض غير مقتضى له هف .

٤) قوله فتطلق على صفة البينونة فالطلاق يثبت بالنية وصفة البينونة بموجب اللفظ كما اذا قال انت طالق ولم يكن قصده الى وقوع الطلاق يقع الطلاق بموجب اللفظ فلا يرد ما ذكر فى التلويح وهو انه لوسلم ارادته الموضوع له فى الكناية فهو غير مقصود ولايلزم ثبوته فى الواقع حتى يصح ان يقول زيد طويل النجاد قصدا الى طول قامته وان لم يكن له نجاد اصلا فضلا عن ان يكون طويلا فمن اين يلزم الطلاق لصفة البينونة لكن البحث باق بعد وهو ان اللفظ موضوع لمطلق البينونة والفرقة لا للبينونة بمعنى عدم صحة الرجوع فمن اين هذه البينونة وايضا هذا الوجه غير جار فى نحو اخرجى واذهبى وقومى فان الطلاق فيها وان ثبت بالنية لكن وصف البينونة لم يثبت بموجب اللفظ لان وصفه ليس البينونة.

٥) قوله لا انه اريد به الى قوله الا فى اعتدى كلام معقد فان الاستثناء متعلق بقوله فتطلق امو قد فصل بينهما بالاجنبى واما الفصل بين قوله فيراد اه وبين مايتعلق به من قوله لا انه اريد به فليس بالاجنبى بل هو متعلق بما قبله.

٦) قوله الا فى اعتدى فى تاج المصادر البيهقى الاعتداد باشمار آوردن ويعدى بالباء وشمرده شدن وعدت داشتن فاحتمل الوجوه اى اعتنى بشأن فلان او افعلى مابه تصير معتد بها او انتظرى مدة تحل التزوج بزوج آخر بعدها فليس وصفه للطلاق وانما هو موضوع لمعان بعضها ملزوم مسبب للطلاق فاذا قصد به الى الطلاق يكون كناية على تعريف اهل الاصول اذ الاشتراك [illegible] المدلول عليه بواسطته وكذا على تعريف اهل البيان اذا قصد بمعنى الانتظار الى الطلاق .

لانه[1] يحتمل ما بعدى من الاقراء فاذا نواه[2] اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق[3] الطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه[4] ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا[5] استبرىء رحمك بعين هذا الدليل[6] اى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لينزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانها تحتمل[7] الطلاق فاذا نوى يقع[8] بها الرجعى ولا تبين[9] لعدم دلالته على البينونة .

قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان تكون للوطئ وطلب الولد وان تكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك اوواحدة النساء فى الجمال اومنفردة عندى ليس لى غيرك اوتطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولايخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد .

التقسيم

١) قوله لانه يحتمل ما يعدى من الاقراء اى يحتمل ان يتعدى الى معدود هو من الاقراء على ان الاعتداد بمعنى العدد فى قوله من الاقراء ليست صلة للعد على انه بمعنى الجعل كما يقال زيد عد من الفضلاء لانه يقتضى التكلف والحيض اقراء حقيقة بلا جعل وتكلف ثم انما قال يحتمل لان الاعتداد قد يكون بمعنى غير العد كما مر وبعد ارادة معنى العد فقد يعدى الى غير الحيض كما يقال عدى الدراهم او الشياه .

٢) قوله فاذا نواه اه نية عد الاقراء اما بتقدير المفعول اوبان يراد المقيد من المطلق مثل ان يراد بالضرب ضرب زيد فهذا يقتضى سابقية الطلاق فيثبت الطلاق بطريق الاقتضاء كقولك اعتق عبدك عنى بالف يثبت به البيع اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة من غير حاجة الى وصف البينونة والى العدد فلا يثبتان وان نواهما كذا فى شرح البرجندى وهذا كناية ايضا عند الاصوليين لاستتار المراد وعند اهل البيان بوساطة اصل المعنى هذا اذا كان بعد الدخول واما قبله فلا يكون اقتضاء لان اصل المعنى وان كان بعد الدخول واما قبله الى واسطة لكنه ليس مقصودا ليثبت ما هو من ضروراته اقتضاء ولكن يكون كناية عند الفريقين لان عند اهل البيان لايلزم ان يكون المعنى الاصلى الواسطة متحققا .

٣) قوله بطريق اطلاق اسم المسبب اه هذا على مذهب الاصوليين واما على مذهب علماء العربية فالاطلاق على اصل المعنى ويكون الانتقال الى الطلاق به .

٤) قوله ويرد عليه اه ويمكن ان يجاب بان اطلاق اسم المسبب على السبب انما يكون مشروطا بكون المسبب غاية ومقصودا من السبب اذا كان الحيثية المسببية وههنا ليس الامر كذلك بل لان المسبب مشروط بالسبب اوملزوم له وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى فى فصل انواع علامات المجاز ان اطلاق العلم على المعلوم نظير لاطلاق اسم المشروط على الشرط فهذا دليل صحة اطلاق المشروط على الشرط وذكر صاحب ان العلماء بلغوا الاتصال بين الحقيقة والمجاز المشروطة فى صحة التجوز الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب والكل على البعض والملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها الى آخر ما قال فهذا دليل صحة اطلاق الملزوم على اللازم وانما كان الطلاق شرطا للعدة لازما لها مع وجودها فى الموت ايضا لان الزوج اذا قال اعتد فهذه العدة لا يتصور ان يكون للموت مع حيوة الزوج .

٥) قوله وكذا استبرئى رحمك فى التحقيق لانه تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة .

٦) قوله بعين هذا الدليل يمكن اجرائه بجميع الالفاظ فيقال لانه يحتمل ما يعد من الاقراء اه غاية الامر ان ما حينئذ مصدرية ومن اما زائدا واما للتبعيض اى يحتمل عد الاقراء او بعضها اى يحتمل العدة .

٧) قوله لانها تحتمل الطلاق اه اما اذا كان لفظه واحدة منصوبا فالتقدير انت مطلقة تطليقة واحدة او طالق طلقة واحدة فيكون نعتا لمصدر محذوف كقولك اعطيته جزيلا اى اعطاء جزيلا واذا كان مرفوعا فالتقدير انت ذات طلقة واحدة فحذف مجموع المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف اليه مقام المضاف فى الاعراب فى التحقيق وله نظائر كقول كعب بن زهير وماسعاد غداة البين اذا رحلوا ٭ الا اغن غضيض الطرف مكحول اى الامثل غلام اغن فى تاج المصادر البين جدا شدن فى المهذب الاغن والانثى غناء آنكه سخن به بينى گويد فى الصراح غض چشم فروخا بانيدن فى المهذب الطرف چشم وانما قدر المضاف والمضاف اليه دون الموصوف فقط لان المبتدأ مؤنث اسم المحبوبة فالخبر المقدر موصوفا ان كان مؤنثا اى الامرأة اغن لايوافق الصفة وان كان مذكرا لايوافق المبتدأ فلا يصح تقدير الموصوف وايضا انت واحدة يحتمل غير الطلاق اى انت واحدة ليس لك من الاخوة والاخوات احدا او انت متفردة فى الجمال او انت واحدة فى نكاحى ليس لى زوجة غيرك .

٨) قوله يقع بها الرجعى فى التحقيق وقال الشافعى لايقع بهذا اللفظ شىء وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لاتحتمل طلاقات فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا وفى شرح البرجندى وشرح مولانا ابو المكارم انه يقع عند زفر رحمه الله تعالى بهذا اللفظ بائنة قال مولانا ابو المكارم قال بعضهم انما يقع الطلاق بها اذا نصب واحدة واما اذا رفع فلا يقع شىء وان نوى ولم يعربها يحتاج الى النية وعامة المشائخ على انه لاعبرة لاعرابها وهو الصحيح .

٩) قوله ولا تبين اى لاتبين فى شىء من الالفاظ الثلثة وقد جاءت السنة فى اعتد فى التحقيق ان النبى عليه السلام دخل يوما على سودة بنت زمعة بفتح الميم وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبى عليه السلام ذلك منها فقال عليه السلام لها اعتد فندمت على ذلك واستشفعت الى النبى عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله تعالى عنها وقالت انى اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبى عليه السلام .

التقسیم الثالث فی ظهور المعنی وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد یسمی ظاهراً بالنسبة الیه ثم ان زاد الوضوح بان سیق الکلام له یسمی نصا ثم ان زاد حتی سد باب التأویل والتخصیص

قوله التقسیم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنی عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ینحصر فی اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحکم وظاهر کلامه مشعر بان المعتبر فی الظاهر ظهور المراد منه سواء کان مسوقا له اولا وفی النص کونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصیص والتأویل اولا وفی المفسر عدم احتمال التخصیص والتأویل سواء احتمل النسخ اولا وفی المحکم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لکلام المتقدمین وقد مثلوا للظاهر بنحو یاأیها الناس اتقوا ربکم ونحو الزانیة والزانی الآیة والسارق والسارقة الآیة فیکون الاربعة اقساما متمایزة بحسب المفهوم واعتبار الحیثیة متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بین المتأخرین انها اقسام متباینة وانه یشترط فی الظاهر عدم کونه مسوقا للمعنی الذی یجعل ظاهرا فیه وفی النص احتمال التخصیص اوالتأویل ای احدهما والا فلا یکون شئ من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ وسیجئ من کلام المصنف مایدل علی هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح ای بصریح الوضوح دون الضمیر العائد الی الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذکور فی عبارة القوم فی النص والمفسر والمحکم دون الظهور **قوله** بان سیق الکلام له دال علی ان زیادة الوضوح فی النص هو بکونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی شئ وسوقه له شئ آخر غیر لازم للاول فاذا دلت القرینة علی ان اللفظ مسوق له فهو نص فیه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتکلف سیرا فوق سیرها المعتاد **قوله** حتی سد باب التأویل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو انکشاف اعتبار دلیل یصیر المعنی به اغلب علی الظن من المعنی الظاهر والتفسیر مبالغة الفسر وهو الکشف فیراد به کشف لاشبهة فیه وهو القطع بالمراد ولهذا یحرم التفسیر بالرأی دون التأویل لانه الظن بالمراد وحمل الکلام علی غیر الظاهر بلا جزم فیقبله الظاهر والنص لان الظاهر یحتمل غیر المراد احتمالا بعیدا والنص یحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لایحتمل غیر المراد اصلا.

۱) **قوله التقسیم الثالث** فی ظهور المعنی وخفائه ای باعتبار ظهوره وخفائه اوالمعنی فی بیان ظهور المعنی وخفائه وفی ذکر اقسام باعتبارهما فعلی الاول کان التقسیم فی معناه المعروف وعلی الثانی کان اسما لمجموع مباحث یذکر الی التقسیم الرابع کما یقال الفصل الثالث فی بیان کذا.

۲) **قوله** اذا ظهر منه المراد والمراد بظهوره رجحانه علی الغیر فی الانفهام من اللفظ بان لایحتمل اللفظ غیره اصلا اوکان احتمالا مرجوحا فالمشترك لاستواء معانیه فی الانفهام منه لایکون ظاهرا وقیل هوان لا یقتضی اللفظ فی افادته الی غیره ولا شك ان المشترك یحتاج الی القرینة فایضا لا یکون ظاهرا علی هذا.

۳) **قوله** یسمی ظاهرا تسمیة الدال باسم المدلول فالظهور فی جانب المعرف صفة المعنی وفی جانب المعرف صفة اللفظ فلیس تعریفا للشئ بنفسه وفی التحقیق المراد بالظهور فی التعریف المعنی اللغوی وهو الوضوح والانکشاف وفی المعرف المعنی الاصطلاحی ثم لم یذکر المصنف رحمه الله تعالی فی تعریف الظاهر قیدا آخر وهو عدم ازدیاد الوضوح بسوق الکلام لیمتاز عن النص واخویه لیتناولها ایضا علی ماهو الموافق لعامة الکتب الاصولیة کذا فی التحقیق قال ان احدا من الاصولیین لم یذکر فی تحدیده للظاهر هذا الشرط ولو کان منظورا الیه لما غفل عنه الکل فالظاهر اعم مطلقا من الثلثة فتحقق بدونها فی قولنا رأیت فلانا حین ماجاء فی القوم فجاء فی القوم ظاهر ولیس نصا بعدم سوق الکلام له.

٤) **قوله** ثم ان زاد الوضوح اه فسر ازدیاد الوضوح بان سیق الکلام له کما فعل صاحب کشف المنار واکثر شارحی المختصر الحسامی وقال صاحب التحقیق ولیس ازدیاد وضوح النص علی الظاهر بمجرد السوق کما ظنوا بل ازدیاده بان یفهم معنی لم یفهم الظاهر بقرینة لطیفة ینضم الیه یدل علی ان قصد المتکلم ذلك المعنی بالسوق کبیان العدد فی قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع فانه لم یفهم بدون اقتران المثنی وثلث ورباع فنقول ان هذا لیس من باب ازدیاد الوضوح بل انما هو ازدیاد المعنی بخلاف السوق فان المعنی وان کان ظاهرا من نفس الصیغة عند عدم القصد الیه بالسوق لکن اذا سیق له الکلام یزداد ظهوره.

٥) **قوله** یسمی نصا فی تاج المصادر البیهقی النص نیك راندن و برداشتن واشکارا کردن فالمناسبة علی الثالث ظاهر وکذا علی الاول والثانی فذکر اللفظ لاظهار المعنی المراد بمنزلة سوق الدابة للسیر فازدیاد وضوحه بمنزلة ازدیاد سوقها وایضا الظاهر رفیع فوق الخفی فالنص ارفع ثم الظاهر انه مایعتبر فی النص عدم انسداد باب التأویل والتخصیص لبیان المفسر فیکون اعم منه مطلقا وکذلك المفسر من المحکم ثم لفظ النص کثیرا مایطلقونه علی کل ملفوظ مفهوم معنی من الکتاب والسنة سواء کان ظاهرا او مفسرا او محکما کذا فی التحقیق فی التقسیم الرابع فمن ذلك المصنف رحمه الله تعالی فی التقسیم الرابع عبارة النص دلالته علی المعنی الی آخره وقوله اشارة النص اه وقولهم الثابت بدلالة النص قطعی وقولهم لایجوز تخصیص النص بالقیاس ونظائره اکثر من ان یحصی.

٦) **قوله** سد باب التأویل فی تاج المصادر التأویل تفسیر مایؤول الیه الشیء وایضا فیه الاول بازگشتن فاللفظ اذا کان له معنی ظاهر فهو ذاهب الیه فاذا ارید به ما یحتمل احتمالا مرجوحا کان اللفظ راجعا من طریقه الی جانب آخر مما یئول الیه اللفظ هو الاحتمال المرجوح فالتأویل تفسیر اللفظ بالاحتمال المرجوح وهذا ما قالوا ان التأویل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر بارادة ما هو خلاف الظاهر واما التفسیر فهو مبالغة فی الفسر فی الثانی الفسر هویدا کردن فالتفسیر بیان المعنی بابلغ وجه سواء کان المعنی ظاهرا اوخفیا فهو اعم من التأویل وقد یطلق التأویل علی بیان یکون مع الظن بان المعنی هذا والتفسیر علی بیان یکون مع القطع بان هذا فلهذا یحرم التفسیر بالرأی دون التأویل واما التخصیص فهو قصر العام وارادة بعض منه کما فی قوله تعالی واذ قالت الملائکة یامریم ای جبرائیل علیه السلام لاالمعنی المصطلح وهو قصر العام علی بعض ما یتناوله بمستقل من الکلام اوغیر الکلام.

يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولايكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام بيعوا

قوله ثم ان زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لايتعلق به جواز الصلوة ولاحرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشئ اتقنته وبناء محكم مأمون من الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام فى المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لايحتمل الغير اصلا فلامعنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه لايكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لايحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به مايمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك * الثانى ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوفق ماقرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث.

سواء

١) قوله يسمى مفسرا فى التحقيق انه مشتق من الفسر الذى انكشف بلاشبهة. ٢) قوله حتى سد باب احتمال النسخ فى التحقيق ان هذا قول عامة الاصوليين من اصحابنا و منهم من يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لايحتمل الا وجها واحدا وهو ما فى العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو مايتوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ماظهر المراد لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه يطلق عند كل فريق على ضد المحكم ثم انسداد النسخ قد يكون لذاته بان لايقبل العقل فيه التبديل كصفات الله تعالى وسائر الاخبار وهذا محكم بعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما بغيره ولعل المراد هناك هو الاول والا فجميع الاقسام لايحتمل النسخ بعد عهد النبى عليه السلام.
٣) قوله يسمى محكما فى التاج المصادر الاحكام استوار كردن وباز داشتن وهو متقن محكم عن احتمال النسخ وممنوع عن التبديل فيكون مناسبا للمعنيين.
٤) قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا ظاهر فى احلال البيع وتحريم الربوا لظهورهما باعتبار النفس الصيغة وعدم الحاجة الى القرينة ونص فى التفريقة بين البيع والربوا مسوق لذلك لان الآية نزلت ردا على من كان يقول انما البيع مثل الربوا هذا ماقالوا فاللفظ باعتبار المعنيين ظاهر او نص كما ان النص يكون باعتبار المعنى الموضوع له كما يقال مهنا ليس البيع مثل الربوا كذلك يكون باعتبار هو لازم للموضوع له كالتفرقة مهنا.
٥) قوله لانه فى جواب الكفار اه دليل على انه نص فى التفرقة يعنى ان السوق لبيان الفرق فان قيل لابد فى النص من ظهور المراد مع ازدياد الوضوح بالسوق له فلايثبت كونه نصا بمجرد ان السوق للتفرقة قلنا ان التفرقة لازم بين لحل احدهما وحرمة الاخر فظهوره يستلزم ظهورها فلاحاجة الى البيان انما هو بعد بيان ظهورهما وقوله مثنى وثلاث ورباع فى الكشاف انها معدولة عن اعداد متكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها والمعنى فانكحوا ما حل لكم من النساء ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا ومعنى التكرير فى مقابلة الجمع ان لكل من احاد الجمع ان ينكح ثنتين كما يقال اقسموا هذا الالف درهمين درهمين اى على ان يكون لكل منكم درهمان ومعنى العطف بالواو انه جاز لكم فى الجمع بين المتعدد منهن كل من الاعداد الثلثة ولو عطف باو يتوهم ان المراد احد الاعداد الثلثة اى جاز ان يختار الكل منكم هذا العدد او ذاك او ذلك ولايجوز ان يختار بعض هذا والبعض ذاك والبعض ذلك هف وليس معنى العطف بالواو ان يكون لكل واحد ان يجمع بين الاعداد الثلثة حتى يجوز لكل تسع من النساء كما ذهب اليه الشيعة والا فاسلوب البيان ان يقول فانكحوا ما طاب لكم من النساء متسع ظاهر فى الحل فى التحقيق لان ادنى درجات الامر الاباحة فيثبت ضرورة غير ان الامر اذا كان للوجوب او الندب يدل على الحل تضمنا فان الندب اباحة بطريق الاستحباب والوجوب اباحة بطريق اللزوم.
٦) قوله لان الحل قد علم من غير هذه الآية قيل قد علم الحل بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والآية هذه فى سورة النساء بعد قوله تعالى فانكحوا ما طاب الآية وقيل علم بقوله تعالى وانكحوا الايمى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم الآية وهى فى سورة النور وكلتا السورتين مدنية كما فى انوار التنزيل فليس تأخر الآيتين عن قوله تعالى فانكحوا الآية معلوما فلا يصح الحكم بان الحل قد علم منهما قبل هذه الآية فنقول قال الله تعالى فى سورة عسق وهى مكية ذلكم الله ربى عليه توكلت واليه انيب فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا الآية فهذا يدل على النكاح قبل نزول قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وايضا عرف ذلك بفعل النبى عليه السلام.
٧) قوله فالمقصود اثبات هذا القيد قيل لو اريد فالمقصود ايجاب هذا القيد كما هو المتبادر بحسب المقام فهذا منقوض بما اذا قيل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بيعوا متفاضلا فانه لما لم يجب المقيد لم يجب القيد ولو اريد ان السوق لبيان القصد فمنقوض بمثل قوله عليه السلام ابردوا بالظهر الحديث فالا براد غير واجب اورد عليه الامر وهو مقيد بقوله بالظهر والقصد انما هو الى المقيد دون القيد وايضا التقييد بقوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا منقوض بمثل قولك صل الظهر بعد الزوال [illegible]

سواء[1] بسواء ونظير المفسر[2] قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى[3] قاتلوا المشركين كافة والمحكم[4] قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة النظير ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب[5] اللفظ فكل منهمامفسر اذ ليس فى الآيتين مايمنع النسخ

قوله النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قولهتعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شىء عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شىء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لايحتمل التبديل اولم يشترط شىء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه اوباعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبارالله تعالى لايحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لايحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لامعنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلابد من ان يكون كلاما مفيد الحكم * واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لايصلح مثالا للمفسر لانه قداستثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص * واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب مامر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لايحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلايكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده فلاشىء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ويشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

١) قوله سواء صفة بمعنى المساوى والتنوين عوض عن المضاف اليه اى يبعوا مساوى الشىء بساوى ذلك المساوى وهو عين ذلك الشىء.

٢) قوله ونظير المفسر اه فى التحقيق ان قوله تعالى فسجدوا الملائكة ظاهر فى سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما فى قوله اذ قالت الملائكة يامريم فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا فقوله وصار نصا الضمير راجع الى قوله فسجدوا الملائكة فالمعنى انه بدون انضمام قوله كلهم ظاهر ومع انضمام ذلك يصير نصا فنقول ان النص عند صاحب التحقيق مايفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بانضمام قرينة نطقية دالة على قصد المتكلم هذا المعنى ورفع احتمال المخالف ليس من باب فهم معنى آخر وايضا المفسر عنده ما ازداد وضوحه على وضوح النص فلابد ان يكون فيه وضوح النص وهو المعنى المذكور فاذا ثبت انتفائه ههنا لم يكن قوله تعالى فسجدوا الملائكة الآية مفسرا ايضا نعم الآية عند القوم ظاهرا بتدأ ونص فى العموم بعد قوله كلهم حيث يدل على ان السوق له ومفسر بعد قوله اجمعون حيث يرتفع حينئذ احتمال التأويل بالحمل على التفرق كما قد ارتفع احتمال التخصيص بقوله كلهم فاللفظ الواحد باعتبار الاحوال الثلثة يكون ظاهرا ونصا مفسرا فان قلت ان السجود له معنيان اللغوى والشرعى اما الاول فهو الخضوع كذا فى تاج المصادر وفى انوار التنزيل والسجود فى الاصل تذلل مع تطأمن فى التاج التطأمن سر افكنده شدن واما الثانى وضع الجبهة للعبادة فالمراد اما المعنى الاول فيحتمل الثانى واما الثانى فيحتمل الاول ولا يتصور ارادتهما والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز المعنيين المتشاركين فى لفظ واحد هف فلهذا يحتمل التأويل وارادة غير المراد فلايكون الآية مفسرا قلت ان الآية انما هى مفسر فى حق الاجتماع والعموم واحتمال التأويل فى غير هذا المعنى لايقدح فى ذلك.

٣) قوله وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة اى كلهم فى المهذب الكافة همه فعموم المشركين المؤكد بكافة لايحتمل التخصيص فيكون الآية مفسرا فى معنى العموم.

٤) قوله والمحكم قوله تعالى بالجر عطف على المفسر وقوله تعالى بالرفع عطف على قوله فيلزم العطف على عاملين مختلفين مع تقديم المجرور فالمثال الاول لايقبل النسخ لذاته والثانى لعارض التأبيد بخلاف المثالين المذكورين للمفسر اذ ليس فيهما لفظ التأبيد وليس فى نفسها مايقتضى التأبيد والدوام فان العقل يجوز ان يكون سجود الملائكة فى وقت دون وقت وكذا قتال المشركين والمراد بقبول النسخ امكان ان يكون الحكم فى وقت دون وقت فهما يقبلان النسخ نعم ان اخبار غير الله تعالى لايقبل النسخ بمعنى انه بعد ما وجد انقطع لايصح الحكم بانه لم يوجد قط واخبار الله تعالى لايقبل النسخ بمعنى انه لا يقبل الكذب وبمعنى انه لايقبل الانقطاع بعدما وجد لانه قديم لكن الاخبار غير المخبر به ثم المضى بمعنى النفاذة الجريان اى الحكم بوجوب الجهاد نافذ وهو واجب الى يوم القيامة.

٥) قوله بحسب اللفظ وهو ان يوجد فى اللفظ ما يدل على الدوام فيمتنع النسخ اولايوجد فيمكن.

بحسب[1] اللفظ وان ارادوا بحسب[2] محل الكلام اواعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لايقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لايقبله فلهذا اوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد[3] لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد[4] لباب النسخ والكل[5] يوجب الحكم

قوله والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لاثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لاعبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلامنهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهوما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل.

الا

١) قوله بحسب اللفظ اى فيهما ليس لفظ يدل على التأبيد ليكون مانعا عن النسخ وفيه اشعار بان فيهما ما يمنع النسخ بحسب المعنى فان اسناد العلم الى الله تعالى يقتضى دوامه وعدم انتساخه فى وقت دون وقت لانه تعالى منزه عن النقائص متصف بالكمال المطلق بحسب الذات والصفات وانعدام العلم فى وقت نقص فان قلت ان المانع المذكور فى معنى احد الاتيان وقد قلت انه فيهما ما يمنع النسخ بحسب المعنى قلنا المراد ان فى مجموعهما ما يمنع النسخ لافى كل واحدة منهما وما فى احديهما يكون فى مجموعهما.

٢) قوله بحسب محل الكلام اه كل من المتكلم ومضمون الكلام وطريقة عليها الكلام من الاخبار والانشاء ووضع الشرعى يطلق عليه هذا اللفظ فعلى الاول معناه ان شيئا من الاولين نظرا الى المتكلم لايقبل النسخ لانه فى الخبر مبنى على الكذب والغلط والله عز اسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الثالث ان الاخبار لايقبل التبدل لانها ان كانت صادقة يصدق فى كل زمان وان كانت كاذبة يكذب فى كل زمان والتبدل مبنى على الصدق فى زمان والكذب فى زمان واما على الثانى فلا يرد الاعتراض باثبات عدم الفرق فانه من البديهيات ان سجود الملائكة موجود فى وقت دون آخر واما علم الله تعالى فهو ثابت ازلا وابدا فبنى الاعتراض على ارادة المعنى الاول او الثالث فيجاب باختيار الشق الثالث وهو المعنى الثانى ثم ذكر فى التلويح اعتراض آخر على قوله فسجدوا الملائكة كلهم اجمعون وهو انه قد استثنى ابليس من الملائكة فهى يحتمل التخصيص فلا يكون مثالا للمفسر فنقول ليس الكلام فيما استثنى منه ابليس وهو قوله تعالى فسجدوا الا ابليس فان المراد بالملك ثمة من هو على صفتهم فى الطاعة والعمل بامر الله تعالى من غير استكبار عن عبادته من غير استحسار فيتناول ابليس فى ذلك الزمان وانما الكلام فى قوله فسجدوا الملائكة الآية فانه لم يستثن منه ابليس على ان المراد المعنى الحقيقى المباين للجن الغير المتناول لابليس فيصلح مثالا للمفسر وايضا يجوز ان يكون المراد بعدم قبول التخصيص ان يكون العموم مؤكدا بما يقتضى عدم التخصيص ولا شك ان الآية كذلك وهذا الجواب يجرى فيما ورد قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة انه قد خص منه اهل الذمة فلا يكون مفسرا.

فلا جل هذا اه قيل عدم الفرق بين المثالين المذكورين لا يقتضى ان يورد مثالين آخرين فلو جعل احدهما اوكلاهما مثالا لواحد من المفسر والمحكم وذكر مثال آخر واحد لآخر ايضا يظهر الفرق.

٣) قوله سد لباب التخصيص قيل مجرد انسداد باب التخصيص لايكفى فى الكون مفسرا بل لابد من عدم قبول التأويل ايضا والآية يحتمل التأويل لان المشترك قد يستعمل بمعنى مطلق الكافر كقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقد يستعمل بمعنى من قال بالهين وهو المعنى الحقيقى بحسب اللغة فايا ما يريد منهما يحتمل الآخر والجواب ان المراد انه مفسر فى العموم واحتمال التأويل فى الاشتراك غير قادح فى ذلك قيل قد جعل صاحب التحقيق احتمال التفرق فى قوله تعالى فسجدوا الملائكة كلهم احتمال التأويل وقال ان قوله تعالى اجمعون قاطع لذلك الاحتمال ولا شك ان احتمال التفرق اوالاجتماع ثابت ههنا فكيف يكون مفسرا مع عدم انسداد باب التأويل.

٤) قوله سد لباب النسخ وذلك لان النسخ بيان انتهاء الحكم الشرعى الى مدة يكون حكم الشرع بعدها على خلاف بما سبق وبعد احاطة جميع الاوقات يتصور ذلك.

٥) قوله والكل يوجب الحكم فى كشف المنار اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما بغيره وفى التحقيق ان الكل يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وهذا فى المفسر والمحكم بلا خلاف واما فى الظاهر والنص على التفسير الذى ذكرنا فهو مذهب العراقيين من مشائخنا رحمهم الله تعالى كابى الحسن الكرخى وابى بكر الجصاص واليه ذهب امام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشائخنا ومنهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص.

١) قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فى التحقيق فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح اولى لان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على ما يوافق النص من غير عكس ولان ترك العمل باحتمال فى الظاهر لعدم مايقصده من الدليل فلما تأيد بالنص وجب العمل به ومثل ذلك الدليل فى معارضة النص والمفسر فقوله من غير عكس فيه نظر لان احتمال التأويل فى النص جارى ثم ذكر فى التحقيق ان اطلاق لفظ التعارض ههنا بطريق التسامح وهذا مبنى على انه قال فى تعريف المعارضة انها فى اصطلاح الاصوليين هما تقابل الحجتين المتساويين على وجه لايمكن الجمع بينهما فقد اعتبر المساوات بين المتقابلين فى تعارضهما لكن المص لم يشترط المساوات فى المعارضة حيث قال اذا اورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا قوة اويكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة ومثل الاقوى فى الوصف التابع بخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه فالظاهر انه لاتسامح ههنا على رأى المص لان قوة النص المرجحة له على الظاهر انما هى بوصف التابع وكذا الحال بين النص والمفسر وبين المفسر والمحكم فالكل مساو فى الجنس وهو نظم الكتاب المفهوم المعنى وقوة البعض بالنسبة الى البعض انما هى بازدياد الوضوح وهو وصف زائد فالنص من الظاهر كالخبر الواحد الذى يرويه عدل الفقيه من الخبر الواحد الذى يرويه العدل الغير الفقيه فاطلاق التعارض هناك عنده بطريق الحقيقة فى كشف المنار مثال المعارضة النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال صاحباه ابى حنيفة رحمه الله تعالى الا ان الآية الاولى نص فى ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة فى انها ثلثون شهرا لان السوق ليس لبيان المدة بل لبيان منة الوالدة على الولد بدليل اول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فترجحت الاولى بكونها نصا على الثانية وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى النص المقيد بحولين محمول على الآخر فان المطلقة اذا طلبت اجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء واذا طلبت فى الحولين يجبر الزوج على الاعطاء فنقول لامعارضة بين الآيتين لان معنى الثانية ان مدة مجموع الحمل والفطام ثلثون شهرا فليكن مدة الفطام سنتين والباقى وهو الستة اشهر مدة الحمل وهى اقل مدة الحمل ثم قال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ بوقت كل صلوة فالاول يحتمل التأويل لانه يقال آتيك لصلوة الظهر اى لوقتها فحملنا النص على المفسر

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى .

قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل مافوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ اولعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل اولايدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلاخلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله بحيث لايعرف الابدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلوكان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر.

وفى التحقيق ونظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا يقبلوا لهم شهادة ابدا فالاول مفسر فى قبول شهادة العدل لان الشهادة انما يكون للقبول عند الاداء وهو لايحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التأييد التحقق به والاول بعمومه يوجب رده فيرجح على المفسر ما لا يحتمل شيئا فنقول ان العدل هناك مصدر بمعنى العدالة لانعت بمعنى العادل وقد فسر العدالة على وجوه ففى التنقيح انها الانزجار عن محظورات الدين وفى التحقيق انها الاستقامة على الطريق الحق وفى شرح البرجندى نقلا عن الذخيرة انها ان تجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ويكون صلاحه اكثر من فساده وان يستعمل الصدق ويجتنب الكذب ديانة ومروة ونقلا عن بعض كتب الاصول انها ملكة فى النفس يمنعها عن اقتران الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وعن الرزائل المباحة كالاكل والبول فى الطريق وبعض هذه التعريفات يباين البعض فالثلثة الاول لا يقتضى التحرز عن المباحات بخلاف الرابع والاولان يقتضيان عدم جواز شئ من المأثم فى العدل بخلاف الاخيرين فلو حمل ههنا على معنى يحتمل المعنى الآخر وايضا الاصل فى لفظ روى عدل ان يكون للرجلين وقد يستعمل للاثنين اعم من ان يكونا مذكرين اومذكرا ومؤنثا فاحتمال التأويل لارادة غير المراد ههنا ثابت فلا يكون الاول مفسرا وايضا قوله تعالى ولايقبلوا لهم شهادة ابدا اما ان يكون المعنى لايقبلوا لهم شهادة الى يوم القيامة فيكون تأييد الوضع هذا الحكم حتى لايجرى فيه النسخ فحينئذ لادلالة على عدم قبول شهادة القاذف بعد ماتاب فلا تعارض وايضا حينئذ يحتمل ان يراد ان لايقبل شهادة القاذف لاقبل التوبة ولا بعدها وان يراد ان لايقبل قبلها اويقبل بعدها فالاحتمال ههنا ثابت فلا يكون الثانى محكما واما ان يكون المعنى لايقبل لهم شهادة الى آخر عمرهم فلا دلالة على تأييد الحكم فاحتمال النسخ هناك ثابت فايضا لايكون الثانى محكما.

٢) قوله واذا خفى الخفى ضد الظاهر وهو ما لايفهم معناه بلا قرينة اوكان معناه احتمالا مرجوحا اومساويا بالنسبة الى احتمال الآخر فالمشترك داخل فى الخفى ثم كل من اسمى الظاهر والخفى يستعمل بمعنيين ما يقابل الثلثة الباقية وما يتناول هذا المعنى لازم الثلثة لكن الظاهر على تعريف المصنف رحمه الله تعالى هو المعنى الاعم والخفى المعنى الاخص والظاهر بالمعنى الاخص ما يكون معناه ظاهرا لايزداد وضوحا بان سيق له الكلام والخفى بالمعنى الاعم ما لا يكون معناه ظاهرا لما قلنا ان المشترك داخل فى الخفى اردنا المعنى الاعم ثم التقابل بين الاعمين ظاهر فيلزم التقابل بين الاخصين ايضا وكذا بين الثلثة من الظاهر وبين الثلثة من الخفى ولايخفى ان هذا التقابل بالايجاب والسلب حيث اعتبر فى احدهما عدم الآخر ولم يعتبر فى جانب العدمى ان يكون من شأن موصوفه ان يتصف بالوجودى لكن ذكر فى المختصر الحسامى وكشف المنار ان الخفى بالمعنى الاخص ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم فقد اراد بالضدية التقابل دون مايقابل التقابل بالايجاب والسلب والتقابل بالعدم والملكة وهوان يعتبر فى احدهما عدم الآخر ويعتبر فى العدمى شأن الاتصاف بالوجودى كما فى البصر والعمى ويقابل التقابل بالتضايف وهوان لايعتبر فى احدهما عدم الآخر حتى يكونا وجوديين وكان اتصاف الشئ باحدهما بالاضافة الى موصوف الآخر كما فى الابوة والبنوة وهو التقابل بين المفهومين الوجوديين الذين لا اضافة فيهما على الوجه المذكور وتخصيص التقابل بما بين الاثنين مع ثبوته بين كل من اقسام الظاهر وكل من اقسام الخفى لتماثل بينهما فكما ان الظاهر بالمعنى الاخص اول مراتب الظهور فكذلك الاخص الخفى بالمعنى الاخص اول مراتب الخفاء وكما ان النص ثانى مراتب الظهور فكذلك المشكل فى الخفاء وهلم جرا.

١) قوله فان خفى لعارض لما ذكر المصنف فى تعريف الظاهر انه ماظهر المراد منه ولم يعتد بكونه بنفس الصيغة كمافعل صاحب المنار والشيخ حسام الملة والدين فى مختصره لايرد عليه ما ورد عليهما كما ذكر فى كشف المنار والتحقيق ان الظهور فى الظاهر لماكان بنفس الصيغة ينبغى ان يكون الخفاء فى الخفى بنفس الصيغة لتحقيق التقابل بينهما والجواب ان تحقق التقابل بان لايجتمعا فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة وهذا حاصل بينهما بدون اعتبار هذا القيد ضرورة امتناع الاجتماع بين الايجاب والسلب بان يعتبر فى المفهومين الاضافة الى محل واحد كما يقال ظهور المعنى فى الصيغة وخفائه فيها اويقول كسواد هذا الجسم وبياضه بدليل تحقق التقابل وان كانا فى محلين.

٢) قوله وان خفى لنفسه اعتبار التقابل بين الاول والثانى اما بان يعتبر فى الاول بان لايكون الخفاء لنفس اللفظ فالثانى اعم من ان يكون لنفس اللفظ فقط او يكون لنفس اللفظ وللعارض معا اوبان يعتبر فى الثانى وان لا يكون الخفاء للعارض فالاول اعم من ان يكون الخفاء لنفس اللفظ ايضا اولا لا بان يعتبر فى كل من التعريفين قيد فقط والا فما يكون الخفاء للنفس والعارض معا يكون واسطة بين القسمين ولابان لايعتبر فى شىء منهما والا فبينهما عموم من وجه فلا تقابل.

٣) قوله فان ادرك الخ هذا اعم من ان يكون مدركا نقلا ايضا اولا فى تاج المصادر البيهقى الاستدراك الاشكال پوشيده شدن وپوشيده كى پرون وهذا من باب الايجاب والسلب واشكل النخل اى طاب رطبه وادرك فالتسمية على الاول ظاهر وكذا على الثانى لانه بحيث يزول خفائه بالعقل فكان نفسه يزيل خفائه حيث لايحتاج الى نقل وكذا على الثالث فرطب اللفظ معناه فهو اذاكان مدركا بالعقل كان يطيب عند النفس بالفاء الى حده فى التحقيق يقال اشكل اى دخل فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اى دخل فى الحرام والشتاء اى دخل فى الشتاء والداخل فى اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل فلما كان الخفاء فى هذا القسم اكثر من الخفى يسمى به.

٤) قوله اولا بل نقلا فمجمل فى التحقيق ان المجمل ما توارد فيه المعنيان او اكثر من غير رجحان البعض على البعض كما فى المشترك الا انه اعم من المشترك لان الاحتمال وتوارد المعنيين قد يكون باعتبار تعدد الوضع فحينئذ يكون مشتركا وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك كالهلوع وقديكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام بان لم يرد اصل المعنى كما يدل عليه دليل بل اراد معنى آخر يناسبه والمعنى المناسب متعدد فقوله من غير رجحان اراد به الرجحان بالعقل فى المهذب الهلوع زارى كننده وگويند وبخيل وترسنده وقيل هو مااشتبه معناه بحيث لايدرك الا بالاستفسار وقيل مالايمكن العمل به الا ببيان يلحق به وقال القاضى الامام هو الذى لايعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وانما سمى مجملا لان الاجمال جمع الامور المتفرقة وضم بعضها مع بعض فى تاج المصادر الاجمال جمله كردن فلما زاد ضمت فيه المعانى المتواردة كان محل الاجمال والاجتماع.

فان خفى لعارض[1] يسمى خفيا وان خفى لنفسه[2] فان ادرك[3] عقلا فمشكل اولا[4] بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه[5] فالخفى كآية السرقة[6] خفيت فى حق النباش والطرار[7] لاختصاصهما باسم[8] آخر فينظر[9] ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان[10] لا والمشكل[11] اما الغموض فى المعنى نحو[12] وان كنتم جنبا فاطهروا.

قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لايثبت كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع.

٥) قوله فمتشابه فان هذا القسم قد مثل بالمقطعات فى اوائل السور عليها وبين الحروف التى وضعت لغرض التركيب لا لاجل المعانى تشابه ونحو يد الله فوق ايديهم فانه فى الظاهر يدل على التشابه بين الله تعالى وعباده ولان المراد به لما لم يكن معلوما لنا فبينه وبين غيره تشابه فى عدم الدلالة عليه واحتمال اللفظ كلا منهما عند غير الله تعالى ولان اللفظ على قسمين ماله معنى وما ليس له معنى فهذا القسم من حيث لايعلم معناه بوجه يشبه القسم الثانى ومن حيث انه صدر من العليم الحكيم يحكم بان له معنى فشبه الاول.

٦) قوله كآية السرقة وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فهى ظاهرة فى ايجاب القطع على من يعبر عنه فى العرف بلفظ السارق وهو غير الطرار والنباش فهما وان كانا داخلين فى المراد بحسب اصل الوضع لكنهما خارجان عنه بعارض العرف وشيوع استعمال اللفظ فى غيرهما فالآية فى حقهما خفية تعارض العرف.

٧) قوله فى حق الطرار والنباش فى الصراح الطرار كيسه بر والنباش كفن دزد اهنج.

فان

٨) قوله لاختصاصهما باسم آخر يعنى لايطلق عليهما اسم السارق وانما يطلق عليهما الطرار والنباش فيلزم كون الآية خفية فيهما ثم السرقة فى الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لاشبهة فيه كذا فى التحقيق فلو اعتبر فى الخفى ان لا يكون الخفاء لنفس الصيغة فالآية ليست خفية فى حق النباش لان السرقة لايتحقق فى حقه لعدم الحرز فولى الميت لم يقصد الى حفظ اوحفظ كفنه فلايتناوله اللفظ فيكون الخفاء لنفس اللفظ ولو لم يعتبر يكون خفية فيه. ٩) قوله فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم لعل اصل المزية المزيدة فقلبت الدال ياء لقرب المخرج فادغم ثم الخفى للمزية كآية السرقة فى الطرار على فى التحقيق قال فان السارق لسارق عين الحافظ الذى قصد حفظه ولكن انقطع حفظ لعارض نوم اوغيبة والطرار سارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فنقول لو كان معنى السرقة الاحتيال تكمل بزيادة الحيلة وليس الامر كذلك بل المعنى مامر فينبغى ان ينتقض فى الطرار بمعنى السرقة لنقصان معنى الاختفاء فان كثيرا مايراه الناس ونقصان مع الاحتراز فانه يتكمل بالتبعيد عن الغير وقوله يثبت الحكم يقتضى ان يجب قطع يد الطرار بحكم الآية المذكورة كذا فى التحقيق فان قلت ان الحدود يندرئ بالشبه فينبغى ان لايجب القطع هناك بشبهة اختصاص الطرار باسم آخر المقتضى بعدم السارق عليه فلا يتناوله الآية قلت هذه الشبهة انما يكون لشبهة فى اثبات القطع بنظم الآية ولا يثبت بالنظم بل بالدلالة كذا فى التحقيق.

١٠) قوله ولنقصان لا امثلوا ذلك بالآية فى حق النباش فلا يجب قطعه لانتقاض معنى السرقة فان قلت انه ذكر فى المحيط انه لو سرق المدفون فى المفازة يقطع كذا فى شرح البرجندى اليس المدفون فى القبر مثل المدفون فى المفازة قلنا لا لان الدافن فى المفازة قاصدا الى الحفظ بدليل انه يدفن فى وقت وفى مكان لايطلع عليه غيره واما ولى الميت فيدفن على وجه يعرف الناس فليس قاصدا الى الحفظ.

١١) قوله والمشكل اما الغموض قد اعتبر فى الاشكال المصطلح امران خفاء المراد لنفس اللفظ وادراكه بالعقل وظاهر ان الغموض ليس علة للادراك بل هو علة للخفاء.

١٢) قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فى المهذب الجنب جنابت رسيده واحد وجمع ومذكر ومؤنث درين يكسان بود فهذا اللفظ يطلق على كل من انزل مع الدفق والشهوة او وقع بينه وبين آدمى جماع ووقاع بغيبة الحشفة سواء كان فى قبل اودبر وقوله فاطهروا اصله فتطهروا ادغمت التاء فى الطاء واجتلبت الهمزة ليدل على المبالغة فى تاج المصادر الطهر سروتن شستن وليس اصله فاطهروا بتشديد الطاء وتخفيف الهاء من الافتعال فانه لم يأت فى العربية الاطهار بدليل انه لم يذكر فى التاج ولا فى الصراح وبدليل فتح الهاء ولو كانت من الافتعال لكانت مكسورة وبهذا الدليل يثبت انه ليس من الاطهار اوالتطهير على انه لو كانت الصيغة من الافعال لكانت الهمزة قطعية وهى ههنا دخيلة.

١) قوله فان غسل ظاهر البدن اه الظاهر ان ذلك سبب ان اللفظ يتناول ظاهر البدن ولا يتناول باطنه فيقع الاشكال فى تناوله الفم بقوله فانه باطن من وجه اه فغموض المعنى ههنا خفائه بسبب احتمال خلافه فهذا يدل على ان الخفاء يتحقق بمجرد عدم رجحان المراد على احتمال خلافه ولا يلزم ان يكون احتمالا مرجوحا فان قلت ما الفرق بين الآية السرقة وآية الاغتسال فالاولى يحتمل تناول الطرار وعدم تناوله والثانية يحتمل تناول الفم وعدم تناوله وفى الموضعين رجح التناول بالعقل قلنا الفرق ان التناول فى الاولى بحسب اصل الوضع وعدم التناول بسبب العارض واما فى الثانية فليس التناول بحسب الاصل بل كل من التناول وعدمه بحسب الاصل سواء ولهذا كان الخفاء فى الاولى للعارض وفى الثانية لنفس الصيغة ومن امثلة المشكل ما ذكر فى التحقيق من قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فلهذا يحتمل الشهور المتوالية والشهور الغير المتوالية فيختفى المراد وهو الشهور الغير المتوالية بغموض فيه بسبب احتمال الخلاف لكن ادرك بالعقل ان المراد ذاك لخلوه عن لزوم تفضيل الشيء على نفسه كما لو اريد الشهور المتوالية فان كل اثنى عشر شهرا اشتمل على ليلة القدر فيلزم تفضيل ليلة القدر على نفسها بثلاث وثمانين مرة واما الشهور الغير المتوالية فيجوز خلوها عن ليلة القدر.

٢) قوله فانه باطن اه وهذا الوجه بعينه جار فى الانف فان الصوم لا يفسد بادخال ماء يتولد من الانف فيكون باطنا ولا بدخول شيء فى الانف فيكون ظاهرا فيجب تطهير الانف ايضا فى الغسل دون الوضوء.

فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض فى المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة.

قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله والباطن فى الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج * فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كآية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل * قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة.

٣) قوله فى الجنابة كذلك وجب غسله فى الحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فتشديد صيغة الدال على المبالغة يرفع الاشكال فى حق الفم والانف ويدل تعقل على ان الحكم بدخولهما تحت الغسل واما وجوب غسلهما فى انقطاع النفاس فبالقياس على الحيض كوجوب الغسل فيه كذا فى شرح البرجندى وفيه خلاف الشافعى حيث لا يجب غسل الفم والانف فى الغسل عنده بل هو سنة عنده كذا فى شرح البرجندى.

٤) قوله يدل على التكلف والمبالغة قيل ان المبالغة لا يلزم ان يكون بازدياد محل فليكن باعتبار الكيف كالغسل بالدلك او باعتبار الكم كالغسل مرتين او مرارا.

٥) قوله او لاستعارة بديعة اى بوحدانية لا مثال لها فليس المراد بالاستعارة ما هو مصطلح علماء البيان وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الموضوع له ولا ما هو مصطلح عند المصنف رحمه الله تعالى عليه وهو اللفظ المستعمل فى لازم معناه الوضعى الذى هو صفته فالاول كالاسد اذا اريد به الرجل الموصوف بالشجاعة والثانى كالاسد اذا اريد به الشجاع من غير نظر الى الموصوف بها بل المراد استعارة وصف ليس للمراد فى الاصل له وان كان مفهوما من اللفظ معلوما لا خفاء فيه فى حد ذاته لكن توصيفه بوصف ليس له فى الاصل يوهم ان المراد غيره فهذا الخفاء بسبب لفظ هو جزء من الكلام فليس للعارض وايضا وليس بغموض فى المعنى.

٦) قوله نحو قوارير من فضة قال الله تعالى ويطاف عليهم بآنية من فضة واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة فى المهذب الكوب كوزة بى دسته الاكواب جمع. القارورة شيشة القوارير جمع. الزجاج آبگينه الواحد زجاجة فقوله تعالى من فضة اما خبر بعد خبر او صفة لقوارير فالاكواب معناه معلوم لا خفاء به ولكن التوصيف بالكون قواريرا وبالكون من الفضة يوهم ان المراد غير معناه الوضعى لان الكوب من الطين المتخذ من التراب لا من الزجاج او الفضة والقوارير من الزجاج وايضا القوارير معناه معلوم لكن التوصيف بالكون من الفضة يوجب الخفاء والاشكال وبعد التأمل يدرك بالعقل معناه فيعرف ان الغرض من التوصيف التشبيه فى الصفاء والبياض او يقول يعرف بالتأمل ان المراد ما فى صورة الاكواب والقوارير لا المعنى الحقيقى لكن حينئذ ليس المشكل من القسم الثانى بل من القسم الاول الذى كان الخفاء بغموض فى المعنى وانما جعل التوصيف فى الآية استعارة بديعة لقلة وقوعه بين الناس.

٧) قوله فالمراد ان صفائها اه هذا يشعر بان الاشكال فى لفظ الاكواب بسبب التوصيف بالكون من الزجاج اللازم من التوصيف بالكون قوارير وبسبب التوصيف بالكون من الفضة والمناسب لما تقدم وهو يدل على ان الاشكال فى لفظ القوارير بسبب التوصيف بالكون من الفضة ان يقال فالمراد ان بياضها بياض الفضة ثم قال العلامة فى التلويح ان استعارة القوارير لما يشبهها فى الصفاء استعارة الاسد للشجاع وفيه نظر لانه من باب زيد اسد وهذا تشبيه لا استعارة ثم لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى حكم المشكل هل يثبت به الحكم اولا وعلى تقدير الثبوت هل يثبت يقينا او ظنا فنقول ان ادراك العقل بالدليل اما بطريق القطع او بطريق الظن ففى الاول الظاهر انه يوجب القطع وفى الثانى الظاهر انه يوجب الظن كما ان المجمل اذا لحقه البيان بطريق القطع بشرط ان يكون البيان قطعيا وبطريق الظن بشرط ان يكون البيان ظنيا.

والمجمل[1] كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس[2] كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين[3] النبى عليه السلام الربوا فى الاشياء الستة احتيج[4] بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم فى غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما .

قوله والمجمل وهو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك اولغرابة اللفظ كالهلوع اولانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ماخفى بنفس اللفظ ولايرجى دركه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولايدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة اويجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لايعتبر فى مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه * وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال فى الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة فى حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لايرجى دركها والجواب ان ماهو كمال فى المخلوق ربما يكون نقصانا فى الخالق * وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فى المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كماقيل ولاستر الاهيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لايرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لايقال الرؤية لايحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام .

١) قوله والمجمل كآية الربوا قيل لايصح التمثيل لان الخفاء هناك يعارض الاجماع على عدم حرمة بعض افراد الفضل وهو الربوا لغة اذ لو لم يكن الاجماع لدخل فى الحكم جميع الافراد ولا اخفاء ولا اجمال .

٢) قوله وليس كل فضل حراما بالاجماع فى التحقيق ان نفس الفضل ليس بمراد يقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم يرفضلا فى البدل المطلوب له لايبدل ملكه بمقابلته .

٣) قوله ثم لما بين النبى عليه السلام اه هذا يدل على ان بيانه عليه السلام بعد انعقاد الاجماع فالمراد اجماع انعقد فى زمنه النبى صلى الله عليه وسلم وهو من باب السنة والبيان ان الربوا فى الاشياء الستة بقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا هكذا لفظ الحديث فى شرح البرجندى ٤) وقوله احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل اى الى ان ينظر فى الجميع

....

انه تعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوى للتأفيف وهو اظهار التبرم والسامة وبالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فثبت الحكم فى الشتم والضرب به وكما عرف الاجماع ان الموجب للرجم فى حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة ولعل المصنف رحمه الله تعالى اختار هذا القول غير انه لم يجعل ما عرف بالاجماع من دلالة النص لانه دلالة الاجماع فى تاج المصادر التبرم سر برامدن وكذا السامة ثم الحصر فى الاربعة على تعريف المصنف عقلى فيقال الدلالة اما على الخارج اللازم الذى هو الحكم المذكور فهى الدلالة اولا فهما اما على الخارج اللازم المتقدم فهى الاقتضاء اولا فان سيق الكلام للمدلول فعبارة والا فاشارة فتقديم العبارة لانه اقوى فيقدم على البواقى عند التعارض ثم تقديم الاشارة كذلك واما تقديم الاقتضاء فى الذكر فليس لذلك لان الدلالة مقدم على الاقتضاء عند التعارض بل لانه قريب من العبارة والاشارة بحسب المفهوم لانه دلالة على اللازم كما انهما قد يكونان كذلك ثم رجحان العبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء مذكور فى المختصر الحسامى حيث قال وهما سواء فى الايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالمقتضى بمدل الثابت بدلالة النص الا عند التعارض.

ومحكم

وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما فى الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله فى قوله تعالى ومايعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهومذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا اولم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل .

قوله وحكم الخفى الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء فى المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لايكون كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم نبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك * وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين فى العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لايتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله * وفيه نظر لما لايخفى على الراسخين فى العربية انه لوقصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم. الثانى انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله . يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جارالله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل * وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ * وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس.

فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير اى فى طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشابهات فما الفائدة انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقى نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم الله ولايبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك .

قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لايفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لايفيد اصلا ولاتناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ماجاءنى الازيد وعمرو اى لابكر ولاخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف للجاهل الذى لايعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر * فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لماظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم * وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله * وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لاحقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لايختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاينقضى عجائبه ولاينتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا .

مسئلة

مسئلة قيل الدليل اللفظي لايفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا فى مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى.

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كماينبغي والاشبه انه اعتراض على ماذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه * تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية والمبنى على الظن لايفيد اليقين اما الثانى فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لادلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولايخفى انه لامعنى لابتناء عدم المجاز اوعدم المعارض العقلى على الاستقراء * وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلانزاع وان اريد انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى قوله فى الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ماهو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لايستعمل الكلام فى خلاف الاصل الاعند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذلافائدة له الاالعلم بمعانى الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذالم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اوردوا فى مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لاللتقديم القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ماينبغى لانهما معا شرط واحد ولايتصور افتراقهما.

كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية اما الوجوديات وهى نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اى ماقيل ان الدليل اللفظى لايفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لاندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الامحض السفسطة والعناد والعقلاء لايستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى مايقطع الاحتمال الناشى عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمانينة .

قوله كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث فان قيل باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلونى البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلونى البراغيث اللغة الضعيفة التى يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء اوشبيها بهم اولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلى لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع النقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشئ من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبرى وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهى فى الاصل الحكمة المموهة استعملت فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضرورى وكلاهما باطل * وفيه نظر لانا لانسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لاينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل.

التقسيم

التقسيم الرابع فی كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهی على الموضوع له اوجزئه اولازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فی شیء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم فی المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد[1] تقسيمهم فاقول الذی فهمت من كلامهم ومن الامثلة التی اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى[2] المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له اوجزئه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذا الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا[3] ذلك لان الحكم[4] الثابت بالعباره فی اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولايكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق[5] لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما[6] خلفوا فی دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى[7] الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانی وهو زوال ملكهم عما خلفوا فی دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء[8] هم الذين لايملكون شيئا

قوله التقسيم الرابع فی كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها فی عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والافهو الاشارة والثانی ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذی يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له اوجزئه اولازمه المتأخر اولايكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثانی فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فی ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ای وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فی المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلادلالة له اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة اوالاشارة او الاقتضاء اوالدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم فی قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشیء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه* ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر فی النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به فی قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة فی اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع

١) قوله لئلا يفسد تقسيمهم هذا يدل على ان الحصر من ضروريات التقسيم غاية الامر ان الحصر لا يلزم ان يكون عقليا.
٢) قوله على المعنى المسوق له المفهوم من كلام صاحب التحقيق ان المسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا له من كل وجه بان يكون معنى اللفظ سيق له الكلام واريد به قصدا اويكون مسوقا له من وجه بان يكون معنى اللفظ الذی قصد المتكلم الى التلفظ به لافادة ذلك المعنى دون وجه بان لايكون مقصودا اصليا وانما سيق لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلی واما المسوق له فی تعريف النص فهو بالمعنى الاخص وهو ان يكون معنى اللفظ مقصودا اصليا فی الكلام.
٣) قوله وانما قلنا ذلك الاشارة الى قوله فهمت اه فقوله لان الحكم دليل على الفهم من كلامهم وقوله قالوا اه دليل على الفهم من امثلتهم.
٤) قوله لان الحكم الثابت اه قيل هذا انما يدل على ان العبارة نظم يثبت به الحكم مسوقا له والاشارة نظم يثبت به الحكم غير مسوق له لا انها دلالتان على ما سيق له الكلام وما لم يسق الكلام والفرق بين النظم وهو اللفظ والدلالة ظاهر.
٥) قوله سيق لايجاب سهم من الغنيمة قال الله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذی القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ثم قال الله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فی التحقيق انه بدل من قوله ولذی القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل اوعطف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا فی التفسير فالسوق لبيان استحقاقهم الخمس.
٦) قوله عما خلفوا فی تاج المصادر البيهقی التخليف وارث گذاشتن فكل من يذهب عن شیء الى جانب يتركه خلفه.
٧) قوله هو المعنى الموضوع له اذا قلنا المال لزيد بكما ان لكل من المفردات معنى وضعت له فكذلك المجموع المركب فالمعنى المذكور انما هو معنى المركب الموضوع له واجزاء هذا المعنى جزء معنى المركب يدل عليه تضمنا فی معانی الاجزاء وجهان اعتبار المطابقة واعتبار التضمن.
٨) قوله لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا هذا يناقض ما قال المصنف رحمه الله تعالى فی المختصر ان الفقير من له مادون النصاب والمسكين من لاشیء له ولعله اختار فی المختصر اصح الروايتين عن ابی حنيفة رحمه الله تعالى وههنا اضعفهما كما ذكر البرجندی نقلا عن الكافی ان الفقير هو الذی لا يسئل لانه يجد ما يكفيه فی الحال والمسكين هو الذی يسئل لانه لايجد شيئا كذا عن ابی حنيفة رحمه الله تعالى وعنه على عكسه والاول اصح.

فكونهم[1] بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما[2] سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان[3] قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ[4] لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى[5] لازم خارجى للموضوع[6] له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه.

النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربوا وفى كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير اصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا * الثانى ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولاجزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظة التى للوضع مدخل فيها فى الثلث ولاخفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع * الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم لايفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لايحصى فاشتراط فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لاصحة له اصلا * الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لايفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا اوغير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل.

وهو

---

[1] قوله فكونهم بحيث لا اه هذا مبنى على ان المقيد جزء من المطلق وبطلانه بين وذلك لان شيئا مطلق وماخلفوا فى دار الحرب مقيد نعم لو فسر الفقير بعدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب فعدم ملك غيره يكون جزأ لكن لم يفعل كذلك ولو سلم فعدم ملك ماخلفوا غير زوال ملك ماخلفوا لان زوال الملك انما يتحقق بعد ثبوت الملك واما عدم الملك فيجوز ان يتحقق قبل الملك وبعده فلا يلزم من جزئية الاول جزئية الثانى فلا يثبت المطلوب وهو ان زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع فالتحقيق انه من لوازم الموضوع له لاجزئه.

[2] قوله فلما سموا دلالته الى قوله فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم لامدخل له فيما هو مقصود المتكلم وهو ان امثلتهم يدل على ان الاشارة مالم يسق له الكلام وهو عين الموضوع له او جزئه اولازمه المتأخر.

[3] قوله قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الظاهر ان المعنى المسوق له الكلام ايجاب النفقة والكسوة على الزوج بسبب كونه مولودا له لا بمجرد انه زوج للزوجة لسبب انها ترضع الولد لا بمجرد انها زوجته فنفقة الزوجة سبب الزوجية يكون ثابتا بدليل آخر فاذا كان سبب وجوب النفقة والكسوة اجرة للارضاع على المرء كونه مولودا له يلزم انتفائه فى غير الاب وعدم وجوبهما من هذا الوجه على غير الاب كالام وسائر الاقرباء لانتفاء السبب فيلزم كون الاب منفردا فى الانفاق على الولد باسترضاع الام بالاجرة فكذا ينفرد فى الانفاق بغير ذلك الطريق لانهما من باب واحد فانفراد الاب فى الانفاق على الولد من لوازم المعنى الموضوع له الذى سيق له الكلام.

[4] قوله اذ لايشاركه يعنى ان الآية تدل على ان علية الانفاق واعطاء اجرة الرضاع هى هذه النسبة فالحكم على المشتق يدل على علية مبدأ الاشتقاق فعدم مشاركة الغير فيها يوجب عدم المشاركة فى الانفاق.

[5] قوله وهذا المعنى لازم خارجى فان قلت ان الآية من باب ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم فتقديم الخبر الظرف يفيد القصر فانفراد الاب فى الانفاق على الولد ليس خارجا عن الموضوع له قلنا بعد تسليم ان التقديم المذكور موضوع للقصر فانما يثبت قصر الانفاق بطريق الاسترضاع لا مطلق الانفاق والكلام فيه.

[6] قوله للموضوع له اراد به التعليل المفهوم ترتب الحكم على المشتق والكلام فيه.

وهو ان[1] النسب الى الآباء[2] الى آخر ما ذكرنا فى المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى فطالق طلقت كاهن قضاء[3] فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب[4] المهر والعدة ونحوهما[5] وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو[6] التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة[7] الى الموضوع له والى اجزائه والى[8] اللوازم الآخر وانما[9] قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء * وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة[10] على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ[11] لادلالة للمعلول على العلة الا[12] ان يكون معلولا مساويا .

قوله وانما جعلوا كذلك اى جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة اواشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار

١) قوله وهو ان النسب الى الآباء وفيه نظر لان ذلك انما يفهم من اطلاق لفظ المولود له على الاب وهذا ليس بجزء من الآية وهو ظاهر والنسب الى الاب لايدل عليه شيء من اجزاء الآية لامطابقة ولا تضمنا فلايكون جزأ من الموضوع له لايقال انه مفهوم من قوله على المولود له اى الاب الذى ولد له لانا نقول معنى الموضوع له مبهم لم يعتبر فيه الابوة اوالامومة وكون الاب متحدا فى الواقع مع الذى ولد له مساويا له لايوجب اعتبار الابوة فيه الاترى ان الناطق والضاحك متساويان ولم يعتبر احدهما فى الآخر.

٢) قوله الى آخر ما ذكرنا فى المتن وهو قوله وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية يملك ماله والى انفراده بالانفاق على الولد والى ان اجرة الرضاع يستغنى عن التقدير قيل ان ولاية تملك مال الولد لازم الموضوع له خارجا عنه فان لام التمليك والاختصاص يدل على اختصاص الولاية ومملوكية له ومملوكية الرجل الشخص يستلزم مملوكية ماله له وكذلك استغناء اجر الرضاع عن التقدير لازم الموضوع له فالآية لاطلاقها يتناول جميع الارزاق والكسى والحاجة الى التقدير فيما اذا صح الاستئجار بالبعض دون البعض فالاستغناء عن التقدير لازم لعموم الجميع وهو الموضوع لاطلاق الرزق والكسوة.

٣) قوله قضاء اشارة الى ان المرأة التى اراد ارضاها لايطلق ديانة.

٤) قوله كوجوب المهر يعنى ان الطلاق اذا كان قبل الخلوة الصحيحة فهو يوجب نصف المهر واما اذا كان بعدها فوجب كل المهر فقد ثبت بها قبل الطلاق واما العدة فانما يجب فى طلاق بعد الخلوة لافيما قبلها فلا يجتمع وجوب المهر ووجوب العدة فى طلاق واحد بان يكون سببا موجبا لهما معا.

٥) قوله ونحوهما كالمعلق بالطلاق وحرمة ما يحل بالنكاح وانقطاع الارث وحل امرأة كانت من المنكوحة بحيث لايجتمعان فى النكاح كالاختين.

٦) قوله وهو التفرقة اى عدم المماثلة فى الحل كما زعم الكفار ولعل المراد ان التفرقة يتأخر عن الاحلال والتحريم بحسب العلم فانهما بحسب الوجود يتحققان معا.

٧) قوله واشارة الى الموضوع له فيه نظر اذ لابد فى الاشارة من عدم السوق بالمعنى الاعم كما ذكر فى التحقيق ولاشك فى تحقق السوق بالمعنى الاعم ههنا فينبغى ان يكون عبارة فى الموضوع له ايضا وكذا فى اجزائه كالاحلال فقط والتحريم فقط وهذا الاعتراض بعينه وارد على قوله فيما سبق اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل .

٨) قوله والى اللوازم الآخر كصحة العقد فى البيع وثبوت الملك ووجوب الثمن وحل الانتفاع وكضد ذلك فى الربوا.

٩) قوله وانما قيدنا اى حد كل من العبارة والاشارة بذلك اما حد العبارة فلتقيده يكون المعنى بحيث سيق له الكلام وهذا لايتصور فى اللازم المتقدم لانه ثابت بطريق الضرورة صيانة للكلام عن اللغو واما حد الاشارة فلانها متقدمة على الاقتضاء بمرتبتين فانها فوق الدلالة والدلالة فوق الاقتضاء والدلالة على اللازم المتقدم هى الاقتضاء فلايتصور فى الاشارة والايلزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت لم قدموا الدلالة على اللازم المتأخر حيث جعلوه اشارة على الدلالة على اللازم المتقدم حيث جعلوه اقتضاء قلنا لان انتقال الذهن من المتبوع الى التابع اكثر واقوى من العكس الاترى ان اطلاق اسم العلة على المعلول جائز ابدا اما اطلاق اسم المعلول على العلة فانما هو بشرط ان يكون المعلول علة غائية فهذا يدل على ان الانتقال انما يكون من المتبوع الى التابع فاللازم المتأخر هو التابع بالنسبة الى الملزوم واللازم المتقدم متبوع بالنسبة الى الملزوم .

١٠) قوله كالعلة على المعلول يعنى ان المعلول لازم للعلة فاعلم ان العلة ثلاثة اقسام العلة اسما وهو ما يضاف اليه الحكم كالمعلق بالشرط فاذا قال انت طالق ان قدم زيد من سفره فهذا الايجاب المعلق علة اسما بالنسبة الى وقوع الطلاق والعلة معنى وهو ما يكون مؤثرا فى الحكم كالايجاب من جزئى البيع وهما الايجاب والقبول بالنسبة الى الملك والعلة حكما وهو ما لايتراخى الحكم عنه كالشرط فى الايجاب المعلق كقدوم زيد فى المثال المذكور كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما تقدم فيما بعد فى باب الحكم وقد يجتمع الاثنان منها وقد يجتمع الثلث فالعلة اسما اومعنى قد يوجد بدون المعلول كما اذا علق الطلاق بشرط ولم يوجد الشرط وكما اذا اوجب البائع اوالمشترى ولم يقبل الآخر واما العلة حكما فلايوجد بدون المعلول اصلا فالمعلول انما يكون لازما للعلة حكما دون الآخرين فهى المراد هناك .

١١) قوله اذ لادلالة اه يعنى ان دلالة الشيء على اللازم الغير المتأخر اما منحصر فى دلالة المعلول على العلة اويكون لها فرد آخر ايضا فعلى التقديرين عدم الاطراد فى المعلول نظرا الى العلة بوجوب عدم الاطراد فى المعلول نظرا الى العلة بوجوب عدم الاطراد فى الشيء نظرا الى اللازم المتقدم .

١٢) قوله الا ان يكون معلولا مساويا قيل لا يلزم المساواة بين الشيئين الا فى دلالة كل منهما على الآخر لا فى دلالة احدهما كالمعلول على الآخر كالعلة فانها يوجد بان لا يتحقق المعلول بدون العلة وان كانت العلة قد يوجد بدون المعلول ولو قيل ان المراد بالمساوات عدم تحقق المعلول بدون العلة فنقول ان العلة انما يكون لازما متقدما بالنسبة الى المعلول اذا كانت كذلك اذ لو كان المعلول متحققا بدونها فى الجملة فلا لزوم فبعد تسليم اطراد الدلالة ههنا لا يضر عدم الدلالة بين المعلول والعلة والعلة قد ينعدم مع وجود المعلول اذ ليس هذا من باب اللازم المتقدم فقوله اذ لا دلالة اه لا يصلح دليلا على عدم دلالة الشيء على اللازم المتقدم.

١) قوله ولان النص اه عطف على قوله لان دلالة الملزوم اه فنقول لواراد بالاثبات فى الاول وعدمه فى الثانى قوة الاول وضعف الثانى فهذا عين الدليل الاول ولو اراد ظاهرها حتى يكون المعلول ان النص المثبت للمعلول لا يكون دليلا مثبتا للعلة فلو اراد بالمعلول والعلة الملزوم واللازم المتقدم يلزم ان لا يكون الاقتضاء دليلا هف ولو اراد معلولا وعلة ليسا كذلك فلا يكون الدليل مناسبا للمدعى وهو ان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر عبارة او اشارة حتى يكون مقدما على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم التى هى اقتضاء اذ لا يلزم به الترجح على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم. ٢) قوله بعبارة النص المثبت والاولى ان يقال العبارة النص المثبت للعلة او اشارته لان الكلام فى تقديم دلالة الملزوم على اللازم المتأخر على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم بجعل الاول عبارة لشرط السوق له واشارة بشرط عدم السوق له وجعل الثانى اقتضاء.

ولانّ[1] النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التى هى اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولايحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة[2] النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شئ اى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولاتقل[3] لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم[4] كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له اوجزءه اولازمه الغير المتقدم عليه فعبارة[5] ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وانْ[6] لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وانْ[7] لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد اويفهم البعض دون البعض فلا دلالة منْ[8] حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فانّ[9] المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لايفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى احد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه[10] بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق.

بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لايدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولايحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعول كالملزوم.

كقوله

٣) قوله ولا تقل لهما اف فى المهذب الاف زهر گوش يقال اف له فاللازم اما متعلق بالقول اوالى الاف والمراد النهى عن الشتم بالبؤس والكالة.

٤) قوله يفهم كل من يعرف اللغة قيل الظاهر ان المعنى ان يكون لمعرفة اللغة مدخل فى فهم التعليل بشىء يوجد فى المنطوق فذلك لايتصور الا بان يكون لفظ او هيئة يدل على التعليل فكل من يعرف ان هذا اللفظ اوالهيئة موضوع لغة للتعليل يفهم التعليل وفى الآية لا يوجد ذلك وقد يجاب بانه قد يتصور ذلك بان يكون فى المعنى المنطوق وصف يتبادر جميع الاذهان الى انه علة الحكم فى المنطوق وكل من يعرف معنى المنطق لمعرفته باللغة يفهم التعليل ومن لا يعرف لا يفهم فلا حاجة الى مايدل على التعليل بل يكفى اتصاف معنى المنطوق بالوصف المذكور وهو ههنا موجود فان الشتم بؤس الحال والبؤس مشتمل على الاذى ويعرف جميع العقلاء ان حرمته ذلك فقوله كل من يعرف اللغة معناه معنى المنطوق ويعرف معنى ادوات التعليل ثم هذا الكلام يدل على ان الدلالة مبنية على معرفة المعنى اللغوى وكلام صاحب التعليل يدل على ابتنائها على معرفة المعنى المقصود حتى لو قال والله ماقلت بفلان اف وقد ضربه او والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه لا يحنث لان المقصود نفى التأفيف ونفى الاكل باعتبار نفسهما لا باعتبار الايذاء والاتلاف وايضا اذا امر السلطان بقتل الملك المنازع له ثم قال للمأمور لا تقل له اف لايكون نهيا عن القتل لان المقصود نفى التأفيف باعتبار انه سوء الادب ومن المأمور وليس القتل الذى هو بامر السلطان سوء الادب منه.

٥) قوله فعبارة ان سيق اه اى فاللفظ عبارة اوفالدلالة عبارة.

٦) قوله وان لم يكن شىء من ذلك اه قيل اذا لم يكن شىء من الامور الاربعة المذكورة فلايتصور الدلالة والا يبطل انحصار الدلالة فى المطابقة والتضمن والالتزام هف فلا يكون هناك معنى يكون اللفظ اوالدلالة باعتباره دلالة فلابد من اعتبار امر فى اللازم المتأخر وهو ان لا يوجد فيه علة يفهم كل عارف باللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها.

٧) قوله وان لم يوجد فلا دلالة اصلا قيل قد قالوا ان القياس مظهر لما يثبت بالنص لامثبت له فلو لم يوجد دلالة على ما عرف بالقياس كيف يكون ثابتا بالنص الا ان يقول ان المراد نفى الدلالة القطعية وهذا لاينافى الثبوت بالدلالة الظنية.

٨) قوله من حيث اللفظ اشعار بان الدلالة من حيث المعنى قد يوجد كما فى النصوص المعللة اجتهادا لا لغة.

٩) قوله فان المعنى فى القياس اى التعليل فيه اوالعلة فيه فان استعمال المعنى فى هذا المعنى شائع فى عبارات الاصوليين ولايبعد ان يراد المعنى الحكم فى المقيس.

١٠) قوله فعليه بمطالعة كتب اه الباء اما زائدة فى المبتدأ نحو بحسبك زيد اوفى الفاعل على انه فاعل الظرف نحو كفى بالله شهيدا اومتعلقة بالمقدر اى فعليه الالتصاق والاتصاف بمطالعة اوفعليه التصديق بشهادة مطالعة.

كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة[1] الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تمليك ماله لانه نسب اليه بلام الملك[2] فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت[3] هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير

قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لابمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لايسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لاالحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل * وههنا بحث وهو ان المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يئول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة * فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلثة * قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ماخلفوا من دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولانسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لايجب ان يكون لازما متأخرا.

١) قوله وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لعل ثمرة ذلك ان الكفاءة النسبية باعتبار الآباء لا باعتبار النسبة الى الامهات فمن كان امه قرشيا وابوه من سائر القبائل لايكون كفوا لمن كان على عكس ذلك ومن كان ابوه قرشيا فكفو لمن كان ابوه وامه قريشين.
٢) قوله لانه نسب اليه متعلق بالامرين.
٣) قوله فيثبت هذا قيل ان ثبوت ملك المال انما هو بتبعية ملك مالكه فينبغى ان لايتعذر عند تعذر ملك المالك والا يلزم وجود التابع بدون المتبوع.

فانْ[1] اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته[2] لدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث[3] اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث لانّ[4] النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه[5] اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك[6] ملحق به وعند الشافعى لايجوز الابالتمليك كما[7] فى الكسوة لان الاطعام جعل[8] الغير طاعما لاجعله مالكا والحق به التمليك دلالة[9]

قوله فان اراد اى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لايفضى الى المنازعة لانهم لايمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا واباحة ولايخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست فى وسع العبد قوله والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لايجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لايكفى الاقضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوايج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لايلزم فى الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك .

لان

١) قوله فان اراد اه يعنى لو اراد بقوله اجر الرضاع يستغنى عن التقدير ان اجر الرضاع فى استئجار الوالدة لرضاع ولدها يستغنى عن التقدير فعدم الحاجة الى التقدير ثابت بالاشارة وقد مر تحقيق ذلك وان اراد ان الاجر فى استئجار غيرها يستغنى عنه فذلك بدلالة النص وفيه نظر لان التعليل فى دلالة النص لابد ان يعرفه كل من يعرف اللغة وليس الامر هناك كذلك بدليل ان ابايوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انكرا استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير تعين الجنس والقدر والصفة كذا فى شرح البرجندى فهما لم يعرفا التعليل ههنا مع انهما عارفان باللغة خصوصا محمد رحمه الله تعالى والا لما انكروا ذلك وايضا يمكن ان يقول ان التعليل فى استئجار غير الام للرضاع ان الحاجة الى التقدير لئلا يفضى الجهالة الى النزاع فيمتنع الاجير عن العمل والام لايمتنع عن ارضاع الولد لغاية شفقة كانت لها على الولد قال الله تعالى لاتضار والدة بولدها الآية فلا حاجة فى الام الى التقدير وهذا التعليل لايجرى فى غير الام فلايثبت الحكم فيها بالقياس فضلا عن دلالة النص فان قلت كيف يعتبر الاستئجار فى النص وليس فيه ما يدل عليه قلنا اعتباره بطريق الاقتضاء لان الله تعالى اوجب على الاب رزق الوالدة وكسوتها اذا ارضعت من غير تقيد بما اذا كانت تجب الاب فليس هناك موجب سوى الاستئجار فيعتبر اقتضاء كما يعتبر البيع فى قوله اعتق عنى بالف عبدك الفلان فليس هناك ما يصحح الاعتاق بالف عن الآمر سوى البيع فيعتبر اقتضاء.

٢) قوله فثبوته بدلالة النص هذا مبنى على ان عدم التقدير جار فى الوالدة وان العلة فى المنطوق هى ان الجهالة فى رزق المرضعة وكسوتها لايفضى الى المنازعة اذ العادة ان لا يمنع الاب من المرضعة امثال ذلك ليزداد شفقتها على الولد وان هذا التعليل مفهوم بحسب اللغة دون الاستنباط وانه جار فى غير الوالدة فليتأمل فان الثلثة الاول فى حيز المنع واما الثالث فظاهر وكذا الثانى كما ذكرنا فى هذه الصفحة وكذا الاول حيث قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فالمعروف هو المعتاد فى كل عصر ومقداره فى عصره معلوم انه ماذا.

٣) قوله وعلى الوارث قال الله تعالى وعلى المولود الآية وعلى الوارث مثل ذلك فالثانى عطف على الاول اى يجب اجرة الرضاع على وارث الطفل مثل ما يجب على الاب فى شرح البرجندى فى فصل النفقة والمراد بالوارث فى الآية هو ذو الرحم المحرم لما وقع فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنهما وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك حملا للمطلق على المقيد ومراده بذى الرحم المحرم من كان من محرميته من جهة الرحم والقرابة فيخرج ابن العم المحرم بسبب الرضاع بان ارضعته ام الطفل فلا يجب عليه نفقة الطفل وايضا مراده بالرحم قرابة بغير الولادة اى بغير ان يكون ابا او ولدا حيث ذكر ذو الرحم المحرم فى مقابلة الاب والولد فقوله اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لايكون منقوضا بما اذ كان الطفل فقيرا او بالغة فقيرة او بالغ زمن فقير له اب وام فالنفقة على الاب خاصة وبه يفتى كذا قال فى المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثا وذلك لان الاب ليس من الورثة بهذا التفسير وايضا لايكون منقوضا بما اذا كان شخص فقير له ابن وبنت لهما يسار الفطرة فالنفقة عليهما بالسوية كذا قال فى المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثا وذلك لان الولد ليس من الورثة بهذا التفسير فان قلت اذا كان طفل وله ام وجد هل يكون النفقة عليهما بقدر الارث اثلاثا على انهما من الورثة اولا على ان يكون على احدهما او عليهما انصافا على ان لايكون احدهما او كلاهما من الورثة قلت ذكر فى كشف المنار ان النفقة عليهما اثلاثا وفى شرح البرجندى ان المعتبر اهلية الارث لا حقيقته فمن كان له خال وعم واب كان النفقة على الخال ترجيحا للاقرب واذا استويا فى اهلية الارث والمحرمية والدرجة ترجح من كان وارثا فى الحال فمن له عم وخال كان النفقة كلها على العم فهذه الصورة مستثناة عما ذكر.

٤) قوله لان النسبة الى المشتق اه كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الآية وقوله تعالى السارق والسارقة الآية . ٥) قوله فيه اشارة اه الآية سيقت بوجوب احد الامور الثلثة من اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة لكنها بلفظ الاطعام وهو الاتكال بالتمليك من الاكل وازالة المنع من الاكل اشارة الى ان الاصل هو الاباحة وهو ازالة المنع . ٦) قوله والتمليك ملحق به اى يجعل فى حكمه حتى يتناول الواجب بالتمليك ايضا لتضمنه الاباحة وهذا الاحاجة اليه مع قوله فيما بعد والحق به التمليك.

٧) قوله كما فى الكسوة يعنى ان الكفارة فى الكسوة بطريق التمليك اتفاقا فكذا فى الطعام ويمكن ان يقول لم لايجوز ان يكون الكفارة فى الكسوة عند الحقيقة بطريق الاباحة ايضا فيباح التصرف باى وجه كان سواء كان بطريق الاستهلاك او بطريق الاستبقاء. ٨) قوله جعل الغير طاعما فى تاج المصادر الطعم بوزن النعم چشيدن وخوردن .

٩) قوله دلالة فيه نظر لان التمليك ثابت بالنظم والثابت بالدلالة ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم كما هو المشهور وذلك لان الاطعام هو التمكين من الطعم مطلقا اعم من ان يكون بطريق الاباحة وهو ان يكون الطعام فى ملك المطعم وقد ازال عنه المنع او بطريق التمليك وهو ان يزول عن ملك المطعم ويدخل فى ملك المطعم.

لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامه ولا كذلك في الكسوة اى لايكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذهى ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لايتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل .

قوله فوجب ان يصير العين كفارة * فان قلت الكفارة لايكون عينا لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك * قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه * فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ماتطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك * قلت يحتمل ان يكون وصفا للمحذوف اى طعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام اونصب بتقدير اعنى ولاحجة مع الاحتمال * فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف * قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لامعنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اى اطعام من اوسط ماتطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة الفرق فجعل ماهو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الطعام ولاخفاء في انه غلط لامساغ له في فصيح الكلام اذ لايحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره وقوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لمافيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندى رحمهما الله استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلابد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به اوحكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن .

١) قوله لان المقصود والمقصود بمعنى الغاية اى لان العلة الغائية في الاباحة قضاء الحاجة وهو موجود في التمليك لان الحاجة كثيرة فكما يكون بالاكل يكون بغير الاكل فاذا وجد العلة في التمليك ايضا يكون قائما مقام الاباحة فيثبت دلالة.

٢) قوله ولا كذلك في الكسوة اى لا كفارة كذلك في الكسوة بان يكون الاصل فيها الاباحة ويلحق به التمليك.

٣) قوله لان الكسوة اه في المهذب الكسوة هرچه درپوشند وفى تاج المصادر البيهقى الكسوة جامه پوشانيدن فيكون مشتركا بين الاسم والمصدر والاقتران بلفظ الاطعام والتحرير ترجح المعنى الثانى فلا يجب ان يكون العين كفارة كما قال.

٤) قوله وذا بتمليك العين انما يكون العين كفارة باعتبار ما يتعلق به من العمل فلايلزم ان يكون هذا تمليكها .

٥) قوله لا الاعارة فليكن بالتمكين من التصرف وان كان بالاستهلاك كالاحراق والطبخ وكالبيع للطعام مع انها في ملك المكن .

٦) قوله تتم المقصود وهو ان يزول عنه ملك المالك في وجه الكفارة بحيث لايتمكن من الاسترداد .

٧) قوله فان للمبيح اه قيل فليكن الاعارة للبس في الكفارة لازمة بحيث لا يسترد الى ان يبلى ويتحرق كما في الوقف اللازم .

واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الزوج نصا وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا لكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة النص ورد فى الزنا

قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة بينه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى رحمه الله مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود * فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال * الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع * الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت * الرابع ان تناهى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجوده بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشهوة * اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب * وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه * وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة * وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة.

فان

---

١) قوله وتسمى فحوى الخطاب فى المهذب الفحوى مقصود از سخن فالثابت بمعنى الكلام مقصود منه.

٢) قوله وهو الاذى فى المهذب الاذى رنج ومكروه وهو اسم وليس بمصدر حيث لم يذكر فى تاج المصادر فلعله هناك بمعنى الايذاء والمراد وهو الاشتمال على الاذى لان علة الفعل انما هو الفعل ونفس المكروه بلا اعتبار معنى لا يصلح علة للتحريم.

٣) قوله عندنا احتراز عما قال الشافعى رحمه الله تعالى انه لا كفارة فى الاكل والشرب.

٤) قوله لان المعنى اه قيل لا نم ذلك بل العلة غلظة الجناية حيث يوجب الافطار فى الشخصين ويوجب النجاسة حقيقة فى بعض الاعضاء وحكما فى الجميع مع عدم اشتداد الحاجة اليه لما فى الاكل والشرب.

٥) قوله بل اولى قيل كيف واشتداد الحاجة الى المعصية تقربها عن العضو كاكل الميتة فى المخمصة وفعل المكره فمشقة الصبر عنهما الموجبة لشدة الحاجة اليهما تقربهما الى العضو بعدم ايجاب الكفارة.

٦) قوله لان الصبر عنهما اشد اى اشق فى المهذب الشدة سختى المشقة سختى فهذا يدل على الترادف.

٧) قوله والداعية اكثر اى الشهوة والرغبة الداعية اوالامور الداعية.

٨) قوله فبالحرى امق المهذب يقال هو حرى ان يفعل كذا اى جديرا او سزاوار ستكه جنين والمشهور ان الحرى بمعنى الاولى فهذا من باب بحسبك زيد فالحرى ان يثبت اه او المعنى فبالسبب الحرى ان يكون سببا ان يثبت اه.

٩) قوله بدلالة النص اه لا بد ان يكون هذا من باب الدلالة عندهما لا من القياس اذ الحدود انما يثبت بالدلالة دون القياس فالعلة لا بد ان يعرفها جميع العارفين باللغة فيلزم كون ابى حنيفة رحمه الله تعالى عارفا بذلك التعليل فانكاره للحكم مبنى على دليل آخر فوق دلالة النص يعرف هو.

١) قوله بسفح الماء السفح الاراقة كذا فى تاج المصادر. ٢) قوله لانها فى الحرمة اه لايقال ان حرمة الزنا اقوى من حرمة اللواطة لان الاول ثابتة بالنظم عبارة بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ولا تزنوا وبقوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن واشارة باية الزنا واما الثانية فثابتة بالدلالة باية فى الحيض لانا نقول ان الدلالة عند عدم التعارض يساوى العبارة والاشارة فى افادة القطع لا يقال ان السفح فى الزنا بقوة جاذبة المحل فوقه فى اللواطة لضعف الجاذبة على ماقالوا لانا نقول المراد بالسفح الاضاعة.

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لاتزول ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لايتخلق منه الولد وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفرش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ماقالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لايوجب الحد كالبول مثلا

قوله فان المعنى الذى يفهم فيه اى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عز وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لانسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لايجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لايجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لايجوز الاقدام على القتل به * فان قيل الحد واجب بزنى الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لازوج لها مع انه لايتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا قوله والشهوة فيه اى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليهما بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ماهو اصل الجبلية السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل فى الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى فى اللين والحرارة الا ان فيهما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لاتزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لايوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لاتزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لايجب به الحد.

٣) قوله لاتزول ابدا اصل اللواطة وهو الوطى فى الدبر لاتزول حرمته ابدا بخلاف اصل الزنا وهو الوطى فى القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين نعم انه بوصف كونه زنى حرام ابدا.

٤) قوله لايتخلق منه الولد ليس من الانفعال حيث لم يأت فى العربية الانخلاق اذ لم يذكر فى التاج الا ان يكون لغة اختراعية بمعنى صيرورة الشىء مخلوقا بل من التفعل فالتخلق فى الاصل ان يجعل احد الخلوق على نفسه كذا فى التاج وهو نوع من الرائحة الطيبة يضرب الى الصفرة كذا فى المهذب والمراد التصور بصورة والتشكل بشكل فالصورة كالخلوق يجعل على الشىء. ٥) قوله وفى الشهوة مثله فيه نظر لان الشهوة فى القبل اذا نظر اليها اكثر من الشهوة فى الدبر فانه يرى كالورد اذا انكشف عنه الثوب فيزداد الرغبة.

٦) قوله اكمل فى سفح الماء لان فيه تضييع ماء الزانى لان نتيجة الماء النسب ولا يثبت النسب منه شرعا وماء الزوج الزانية بوقوع الاشتباه فى نسب وماء الزانية لاختلاط بالماء المحرم واما اللواطة ففيها تضييع الماء الواحد.

٧) قوله لان ولد الزنا هالك حكما لعدم ثبوت ولادته ممن هو والده حقيقة وعدم النفقة والارث وعدم حرمة المصاهرة فولد الزانى ينكح بنته من منكوحه فهو فى حق الاحكام الشرعية هالك غير موجود.

٨) قوله وفيه افساد الفراش اما داخل فى وجه الاكملية فى السفح يعنى الزنا قد يؤدى الى الفرقة فيضيع ماؤهما حيث لا يجتمعان فى الرحم علوقا او عطف على قوله الزنا اكمل اه فيكون وجها آخر للترجيح.

٩) قوله ويشتبه النسب اما جزأ آخر من وجه الاكملية غير داخل فى تفسير قوله او فيه افساد الفراش او وجه آخر عطف عليه والمعنى انه يشتبه النسب فى زعم الناس واما عند الشرع فيثبت النسب من زوجها.

١٠) قوله واما تضييع الماء اى بعدم الانعلاق ولدا كما فى اللواطة فقاصر فى نفسه لانه تضييع الماء الواحد.

١١) قوله قد يحل بالعزل له ان يعزل من مملوكته بغير رضاها ومن منكوحته باذنها ان كانت حرة وباذن مولاها ان كانت امة.

١٢) قوله والشهوة اه يجوز ان يكون وجها للاكملية فى الشهوة فحينئذ يكون المراد الاكملية باعتبار المحل وان يكون وجها آخر لترجيح الزنا فى استحقاق الزاجر فالمراد الاكملية باعتبار الشدة وقد تركه بداهة من غير ان يذكر له دليلا.

١٣) قوله والترجيح بالحرمة اه جواب عن قولهما بل زيادة.

١٤) قوله واشتباه اه ادراجه فى الاشارة بقوله هذه المعانى دليل على ان قوله ويشتبه النسب فى المتن وفى ما رأيته من النسخ كان من الشرح فالاشارة حينئذ الى الاكملية فى السفح والاكملية فى الشهوة وافساد الفراش وحيث لم يدرج وجود الشهوة من الطرفين فى هذه الاشارة يترجح الاول من وجهين ذكرتهما فى قوله والشهوة فيه اه. ١٥) قوله كالبول اى فى الفرج من غير ايلاج فان قلت ان بينهما فرقا اذ لا سفح ولا شهوة فى البول بخلاف اللواطة قلنا ان الحرمة مع السفح والشهوة ايضا لا يوجب الحد كما فى التفخيذ فى شرح البرجندى اذا دخل الذكر فى الفرج بحيث لا يغيب الحشفة لا يجب الحد نص عليه فى آخر [illegible] [illegible] بين اللواطة والتفخيذ فرقا بزيادة الحرمة فى اللواطة دون التفخيذ.

١) قوله وكوجوب القصاص بالمثقل اى القتل بالمثقل كالعصاء الكبير والمراد بالمثقل ههنا ما لايفرق الاجزاء ولكن يحصل به القتل غالبا كالخنق والالقاء من الجبل وكالتغريق فى الماء فالنار والحديد ليسا من المثقل وان كان الخشب محددا يفرق الاجزاء ليس من المثقل وكذا العصاء الصغير والبندقة ليس من المثقل فالضرب قصدا بالمفرق عمدا اتفاقا يوجب القصاص والضرب قصدا بالعصاء الصغير ونحوه شبه العمد اتفاقا لا يوجب القصاص وانما يوجب الدية المغلظة واما الضرب بالمثقل فهو محل الخلاف شبه عمد عنده وعمد عندهما فيجب القصاص عندهما لاعنده. ٢) قوله يحتمل معنيين كل من المعنيين موافق للمذهب فعندنا لا يقام القصاص الا بآلة السيف اى المفرق للاجزاء ولا قصاص الا فى القتل العمد وهو القتل بالسيف.

٣) قوله احدهما ان القصاص اه فى شرح البرجندى نقلا عن كشف البزدوى ان المراد بالقود بالسيف الحر بريدن سر فى التاج المصادر هو حر الرقبة و نقلا عن الخلاصة انه اذا اراد ان يقتله بغير السيف منع من ذلك ولوفعل ذلك يعزر الا انه لاضمان عليه وصار مستوفيا حقه سواء كان قتله بالعصاء اوبالحجر او بسوق الدابة عليه اوبالقائه فى بئر.

٤) قوله والثانى ان لاقود اه والدلالة على وجوب القصاص فى المثقل مبنية على اعتبار هذا المعنى اذ لابد فى الدلالة من الاصل المنطوق بمنزلة المقيس عليه فى القياس وهذا الاصل لايوجد على الاول.

وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لاقود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لاقود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير فى يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لايحل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن وقال ابوحنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رحمه الله الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية.

قوله لاقود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو ان لاقصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لايطيقه البدن سواء كان بالجارح اوغيره بل الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولايخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لايفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لاتفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء اوبنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية اوباطنا فقط كالقتل بالمثقل فاذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية.

لانه

٥) قوله حال عن الضمير ويجوزان يكون مفعولا ثانيا اعتبار العلم اوالظن.

٦) قوله للجزاء الكامل عن انتهاك اه اى للقود من القتل بالسيف ثم الانتهاك افتعال من النهاكة وهو الجرئة فى تاج المصادر النهاكة دلير شدن وفى المهذب النهيك مرددلير اى عن الاجتراء لكسر الحرمة اومن النهك وهو المبالغة فى الشتم فى تاج المصادر النهك مبالغة كردن دردشنام ويلزمه كسر الحرمة ولذا قال فى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن. ٧) قوله بما لا يطيقه البدن فى تاج المصادر الاطاقة والطاقة توانستن اى لا يطيق احتماله والصبر عليه. ٨) قوله ظاهرا وباطنا اما ظاهرا فاهراق الدم وتفريق الاجزاء واما باطنا فازهاق الروح. ٩) قوله فانه حينئذ يقع اه النفس مشترك بين معانى منها البدن والروح والدم كذا فى المهذب حيث قال النفس تن مردم وجز ووجان وخون وآب وهمت وچشم زخم وهستى وفيه الحيوان زندگانى جانوار والمراد بالنفس الحيوانية اما بدن الحيوان المشتمل على الحيوة فله نسبة الى كل من المعنى المصدرى والاسمى واما الدم الذى به الحيوة فبالنقض الظاهر يقع الجناية قصدا على البدن وعلى الدم وبهما الحيوة والروح وليس المراد بها الروح اذلا يقع الجناية قصدا بلاواسطة على الروح بالنقض الظاهر وليس الروح ما به الروح وقوله حينئذ معناه ان الضرب بالمثقل يقع به الجناية قصدا على الروح وبواسطة يفسد البدن اوالدم ثم المعروف ان النفس الحيوانية هى حالة فى البدن بها الحس والحركة والنفس الانسانية حالة بها العقل والادراكات الكلية واكتساب النظريات من البديهيات وتحصيل الكمالات البشرية.

١٠) قوله فى القتل العمد على القتل خمسة: العمد وشبهه والخطاء ومايجرى مجراه والقتل بالسبب فالاول عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ضرب قصدا بما يفرق الاجزاء والثانى ضرب قصدا بما لا يفرقها وعندهما الاول ضرب قصدا بما لا يطيقه البدن غالبا والثالث ما يكون عن اختيار وقصد فى نفس الفعل دون المفعول بان الخطاء فى ذات المفعول كما اذا رمى فاصاب من لم يرده اوفى اعتقاد وصفه بان ظنه صيدا وهو آدمى والرابع ضرب لاعن الاختيار والقصد كالنائم اذا انقلب فسقط على الانسان فمات الانسان والخامس ما لا يكون عن المباشرة بل عن السبب كما اذا حفر بئرا فى غير ملكه فمات من وقع فيها فالاول لا يجب فيه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى والثانى يجب فيه الكفارة لشبهه بالخطاء كذا فى شرح البرجندى وفيه انه قال الشيخ ابو الفضل الكرمانى وجدت فى كتب اصحابنا ان لاكفارة فى شبه العمد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان كمال الاثم يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف كذا فى كشف البزدوى والثالث والرابع فيهما الكفارة والخامس لا يجب فيه اتفاقا.

١١) قوله واليمين الغموس وهى الحلف على الفعل اوالترك فى الماضى كاذبا عمدا فى شرح البرجندى ان الغموس فعول بمعنى فاعل من غمسه فى الماء ادخله فيه فهى يغمس صاحبها فى الاثم او فى النار. ١٢) قوله والمعقودة وهى الحلف كما على مايأتى من فعل اوترك.

١) قوله لما اوجب القتل اه فيه ان تعليق الحكم بالقيد باعتبار القيد كما يقال اكرم رجلا عالما لا يلزم رجلا جاهلا فالكفارة متعلق بوصف الخطاء دون نفس القتل وايضا قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الآية علل المؤاخذة بايجاب الكفارة بالعقد دون الكذب وانما الكذب شرط العلة والخطاء والعقد لايوجدان فى العمد والغموس فلا يوجد الحكم.

٢) قوله ليصير متعلق بالعبادة ان اريد معنى المصدرى اى اداء الكفارة عبودة او بالمقدر ان اريد المعنى الاسمى اى ما به العبودة فالمعنى عبادة موتى بها ليصير جبرا لما ارتكب وازالة فالجبر فى الاصل عقد المنكسر واصلاح الامر فى تاج المصادر الجبر شكسته دربستن ونيكو كردن حال كسى ويلزمه رفع النقصان.

لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير[2] ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها[3] دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة[4] محضة وهى لاتلائم العبادة وهى تمحوا الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى[5] ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى[6] ان لاتجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام فيجب ان لاتجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء[7] اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهى اى الكفارة مما يحتاط[8] فى اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء.

قوله فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلامنهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام تفيد الاختصاص فلايكون كفارة الالها* فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد* قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد* فان قيل فينبغى ان لايجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان* قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة.

٣) قوله فيجب ان يكون اه فيه ان العقوبة يقتضى ان يكون السبب محظورا ولكن العبادة لا يستدعى ان يكون السبب مباحا فلم لا يجوز ان يكون المحظور سببا للعبادة الا ترى ان القتل بالعصا قصدا محض محظورا وقد اوجب الكفارة كما مر.

٤) قوله فكبيرة محضة الغموس داخل فى الكبائر على بعض الاقوال وعلى ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انها تسع: الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابوهريرة رضى الله عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر فليس الغموس منها.

٥) قوله وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دليل على ان الكفارة تمحوا الصغائر فيقال المراد اما جوازا نمحاء السيئة بالحسنة او وجوب الانمحاء فعلى الاول لا اختصاص لذلك بالصغائر بل يجرى فى الكبائر ايضا فانه يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة وبدون الحسنة كما هو المذهب فمع الحسنة بالاولى وعلى الثانى يجمل به ما هو المذهب من انه يجوز العقاب على الصغيرة وان كان مرتكبها مجتنبا عن الكبائر قال الله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكل صغير وكبير مستطر واما الدليل على ان الكفارة لا يمحوا الكبائر فاذكر فى التلويح من قوله عليه السلام الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات مما بينهن اذا اجتنب الكبائر ومن ذلك قوله تعالى وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم ولا يخفى ان دلالة ذلك على المطلوب المذكور باعتبار المفهوم وهو عدم التكفير عند عدم الاجتناب فاذا لم يكفر السيئة عند ارتكاب الكبيرة يلزم عدم تكفير الكبيرة لكنا لسنا قائلين بالمفهوم فالاستدلال بذلك محل نظر فى التلويح فان قيل الكتاب هو قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا فى الاعتراض ان التخصيص بالكتاب وهو الآية التى ذكرنا وفى الجواب انه لا يتم بذلك القدر بل لا بد من بيان ان اخراج مثل الشرك ليس بدليل متراخى اذ لو كان بدليل المتراخى يكون الآية عاما منسوخا مخصوصا البعض فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد.

٦) قوله ينبغى ان لاتجب اه القتل بالمثقل يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لاعندهما لكونه عمدا عندهما فالمراد ينبغى ان لاتجب عنده ايضا.

٧) قوله قلنا فيه شبهة الخطاء لايخفى ان اثبات الكفارة بالقياس وذلك غير جائز فى التحقيق الثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا.

٨) قوله مما يحتاط اه فينبغى ان يصح اثباتها بالقياس هف فى كشف المنار ان الكفارة مما يحتاط فى ايجابها لما ان المغلب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط فى ايجابها.

فان قيل ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا اوحربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغى ان تجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعنى شبهة الخطاء فى قتل المستأمن انما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه * وينبغى ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هو اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل.

١) قوله فان المستأمن كافر حربى بدليل ثبوت الارث بينه وبين من هو فى دار الحرب ولا ارث مع اختلاف الدارين وبدليل عدم الارث بينه وبين الذمى وان لم يوجد سائر موانع الارث من الرق او القتل او اختلاف الدينين فيلزم اختلاف الدارين بينه وبين الذمى فهو من دار الحرب الى ان يستدام سكناه فى دارنا وتركه الرجوع الى دار الحرب.

٢) قوله فظنه الخ اى يجعل كانه ظن المحل مباح القتل والا فحقيقة الظن لا يتصور هناك لان الكلام فى القتل العمد فلا يكون خطاء فى الفعل ولا فى المحل وظن اباحة المحل من الخطاء فى المحل.

٣) قوله لقوله تعالى ان النفس بالنفس قيل ان المقابلة فى الظاهر بين النفسين وفى التقدير بين القتلين فلا يثبت بالآية المقابلة بين القود والنفس.

٤) قوله فانه جزاء الفعل ايضا يحتمل الوجهين اى كما ان الكفارة جزاء الفعل او المعنى جزاء الفعل مقابلا له كما انه مقابل للمحل.

٥) قوله حتى لا يجب القصاص الخ قيل فينبغى ان لا يجب القصاص بقتل الذمى ايضا لانه كافر فظنه مباح القتل ففيه شبهة الخطاء من حيث المحل فيعتبر فى حق ما هو جزاء المحل من وجه وهو القصاص فيسقط فالجواب ان الذمى فى دار الاسلام كثيرا ودائما يرى ان المسلمين لا يتعرضون له لعصمة دمه فهى كالمتقرر فى قلوب المؤمنين واما المستأمن فقليلا ما يكون ههنا فعصمة دمه ليست كالمتقرر فى القلوب فظنة الاباحة فى المستأمن معتبر بخلاف الذمى.

٦) قوله وكونه حقا الخ فذلك لان الولاية والقرابة انما هى بالاضافة الى النفس دون الفعل الواقع عليها فالبدل اذا كان حقا للاولياء يدل ذلك على انه بدل النفس.

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجب به الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفى التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات * وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة * وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر فى اثبات الشئ او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل فى فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل وبالشبهة فى المحل كما فى قتل المستأمن فان دمه لا تماثل دم المسلم فى العصمة لانه حربى متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى قتل المستأمن.

والثابت

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيا لالغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات

قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهومعارض بما روى انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهوعبارة فترجح فان قيل لامعارضة لان المراد بالشطر البعض لاالنصف على السواء ولوسلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما* اجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة مابين الستين الى سبعين على ماورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلايصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما فى قبول التخصيص فلامماثلة لان الثابت بالدلالة لايقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله **قوله** الاعند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى فى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هوجزاء فعله من كل وجه ولوسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم* وفى التعليل اشارة الى انه لايقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قديكون كما لوقال لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء مافوق الذرة مع ان الذرة جزء منه* فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيمافوقها بصفة الانفراد بل بصفة الاجتماع* قلنا لوسلم فمثله ممتنع فى القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل احد يفهم من لاتقل له اف لاتضربه ولاتشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هوقياس لمافيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الاانه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى احتلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لاالشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا فى حالة الاحصان.

١) **قوله** الا عند التعارض اذا وقع التعارض بين العبارة والاشارة يترجح العبارة واذا وقع بين الاشارة والدلالة يترجح الاشارة واذا وقع بين الدلالة والاقتضاء يترجح الدلالة فيلزم ترجح العبارة على الدلالة وترجح العبارة والاشارة على الاقتضاء بالطريق الاولى فذكر فى التحقيق ان التعارض بين الاولين كقوله عليه السلام انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولاتصلى فالسوق لنقصان الدين وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما واليه ذهب الشافعى رحمه الله تعالى لان الاكثر ان يقع الحيض فى كل شهر فاذا وقعا فى نصف العمر يكون واقعا فى نصف الشهر وهو خمسة عشر يوما وهذا معارض لما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة ومثال التعارض بين الاشارة والدلالة ان الكفارة يجب عند الشافعى رحمه الله تعالى فى العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء لكن قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها اشارة الى عدم وجوبها فيه لان الله تعالى جعل كل جزائه جهنم لان الجزاء اسم للكامل التام على ماعرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فترجح الاشارة على الدلالة وفيه نظر لانه يلزم من ذلك عدم وجوب القصاص ايضا وايضا المراد جميع الجزاء فى الآخرة ذلك فلو وجبت الكفارة فى الدنيا لايلزم ان يكون المذكور بعض الجزاء فى الآخرة ولم يذكر مثالا للتعارض بين الدلالة والاقتضاء ثم ترجيح العبارة لكونه مقصودا بالسوق كما قدم النص على الظاهر وترجيح الاشارة لانه ثابت بالنظم والمعنى واما الدلالة فثابت بالمعنى فقط وترجيح الدلالة لان الاقتضاء ليس بمعنى النظم ولا بلفظه بل انما يثبت شرعا للحاجة اليه فى تصحيح الكلام.

٢) **قوله** وهو فوق القياس فى كشف المنار وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان القياس انما هو اثبات مثل حكم المنصوص عليه فى غيره بمثل المعنى الذى يتعلق به الحكم فى الاصل وهذا موجود فى الدلالة غير ان معنى الموجب اذا كان جليا يسمى دلالة واذا كان خفيا يسمى قياسا وليس الامر كذلك لما قال المصنف رحمه الله تعالى ذكر فى التلويح انه يستدل على المغايرة بين الدلالة والقياس بان الاصل فى القياس الشرعى ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وفى الدلالة قد يكون جزأ من الفرع كما اذا قال لعبده لاتعط زيدا ذرة فهو يدل على النهى عن اعطاء مافوق الذرة وما فوقها ثابت بالعبارة غير ان الذرة عبارة هى نفس ماوضع له اللفظ وما فوقها عبارة هى لازم ماوضع له اللفظ فان النهى عن الجزأ اذا لم يكن لخصوصيته كانت باعتبار الجزئية يستلزم النهى عن الكل.

ولايثبت ذا بالقياس اى مايندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان فى بعض المسائل المذكورة فى المتن كلاما فى انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها وأما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولايكون كالملفوظ حتى لايثبت شروطه اى لايجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لايحتمل السقوط اصلا لكن مايحتمل سقوطه فى الجملة لايثبت فقال ابويوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لايثبت شروطه لوقال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن فلما يسقط مايحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى

قوله ولايثبت ذا اى مايندرئ بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان فى بعض المسائل يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بماسبق ان يقول واما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ماقيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية * وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لامحالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنه فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على ماتوهمه المصنف اذ لايقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التى لايسقط بحال فلا يشترط القبول ولايثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لوكان صبيا عاقلا اذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام.

لاالقبض •

---

١) قوله ولا يثبت ذا بالقياس لان فيه شبهة عدم الحجة فان اصحاب الظواهر نفوه وايضا النص الذى هو اصل فى القياس يحتمل ان لايكون معللا ولوسلم فالمعنى الذى هو علة يحتمل ان لايكون معللا ولو سلم فالمعنى الذى هو علة تحتمل ان يكون علة بل العلة مالايجرى فى المقيس عليه قوله واعلم ان فى بعض المسائل لعل مراده ماسوى المثال الاول لانه خلافية اختلف فى العلة العلماء العارفون باللغة فليست العلة مما يعرف كل عارف باللغة فلايكون دلالة النص.

٢) قوله واما المقتضى يجوز الفتح اى الثابت بالاقتضاء فانه مقتضى الكلام او المعنى واما الاقتضاء فيكون مصدرا ميميا فقوله والثابت بدلالة النص اه يلايم الاول قوله واما دلالة النص اه يلايم الثانى ويجوز الكسر وهو ظاهر.

٣) قوله ضرورة صحة العتق فى الصراح رجل ذوضارورة وضرورة اى ذو حاجة والنصب على الحالية من المفعول يعنى صحة العتق من الآمر ببدل الالف على الآمر محتاج الى البيع لان العتق من جانب الآمر يستدعى ملكه وهو اما بالبيع او بالهبة والثانى ههنا منتف اذ لابد من الملك ببدل الالف ولابدل فى الهبة فى حيث هى انه هبة واما اذا قال اعتق عبدك عنى فهذا لايقتضى البيع لجواز التمليك بالهبة ثم الاعتاق بامره من جانبه واذا قال اعتق عبدك بالف على فلا يقتضى ملك الآمر فلو اعتق يكون الالف على الآمر لان هذا كفالة بالمال كانه قال اعتقه ببدل الالف وانا كفيل عنه بالالف فان كان الكفالة بامر العبد يرجع اليه بالالف بعد الاداء والا فلا.

٤) قوله فيثبت اه ان كان الضمير راجعا الى البيع فهو متفرع على ماقبله وان كان راجعا الى المقتضى مطلقا فهو جزاء اما فقوله فنحو اعتق اما جملة اعتراضية اى فهذا نحو اعتق اوكان من باب تعدد الجزاء على التنازع.

٥) قوله هذا تفريع اه تعليق التفريع بقوله لا يثبت شروط دليل على ان الضمير المجرور الى مطلق المقتضى فكذا المستتر المرفوع فى قوله فيثبت وذلك لان عدم ثبوت شروط مطلق المقتضى يكون مقتضيا لعدم ثبوت شروط الهبة فانها فرد من مطلق المقتضى واما عدم ثبوت شروط البيع فلايكون مقتضيا لذلك لان الهبة ليست من البيع وهو شرط فى شرح البرجندى انه قال عليه السلام لايجوز الهبة الا مقبوضة فهذا يدل على ان اصل الهبة يتحقق بدون القبض لكن جوازها يتوقف عليه فيكون القبض خارجا عن اصلها شرطا لجوازها وايجابها للملك لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر ناظرا الى الركنية حيث قال ويتم الهبة بالقبض فان تتمة الشيء ليس الا جزأ منه ان يقدر المضاف اى ويتم حكمها بالقبض.

٦) قوله كما يستغنى ثمة عن القبول الاشارة الى قوله اعتق عبدك عنى بالف فنقول لا نم الاستغناء عن القبول بل قد يثبت القبول لقوله اعتقه عنك بالف اقتضاء كالايجاب بقبول الامر ويمكن لابى يوسف رحمه الله تعالى ان يقول فكذلك القبض ثابت ههنا اقتضاء لان معنى قول الآمر هب عبدك لى وكن وكيلا منى فى القبض والاعتاق فكون العبد فى يد المأمور عند ذلك بمنزلة احداث القبض للموكل كما اذا وهب شيئا لمن هو فى يده فكونه فى يده بمنزلة احداث القبض.

لا القبض اى فى الهبة ولاعموم للمقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص فى قوله والله لآ اكل لانّ طعاما ثابت اقتضاء وايضا لاتخصيص الا فى اللفظ.

قوله لاالقبض اى لايحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ لايوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لاتعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق قوله ولاعموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لايجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى (على لفظ اسم الفاعل) عنده ما يتوقف صدقه اوصحته عقلا اوشرعا اولغة على تقدير وهو المقتضى (اسم مفعول) فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لآ اكل وان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لآ اكل طعاما وعند ابى حنيفة رحمه الله لايجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولاخلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة رحمه الله اوكد لانه لاينقض اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول.

---

١) قوله لاالقبض قيل لواريد القبض الجديد اوالقبض بيد الموهوب له نفسه فذلك غيرلازم كهبة الاب للطفل فان الكون فى يد الاب كاف ولواريد مايعم الكون فى هذا النائب عن الموهوب له فهوههنا موجود كمامر ثم ذكر فى كشف المنار للاقتضاء شرائط منها ان يكون المقتضى شرطا للمقتضى وتابعا له لاركاله اصلا بالنظر اليه ومنها ان يثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه ومنها ان لايكون مصرحا به والالم يكن مقتضى وفرع على الاول اناماقلنا بتكليف الكفار بالشرائع بشرط تقديم الايمان لئلايكون الاصل وهو الايمان ثابتا اقتضاء فيكون المتبوع تابعا وانه لايصح التكفير اذا قال لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك فاعتقه لان صحة التكفر بالاعتاق من المأمور مشروطا بعتقه وهو الاصالة لايثبت اقتضاء وانه لايصح تزوج الاربع اذاقال لعبده تزوج اربعا بمثل مامر وفرع على الثانى انه اذاقال اعتق عبدك عنى بالف فاعتق فان كان الآمر صبيا لايقع العتق عنه اذلايثبت البيع اقتضاء مع انتفاء شرط المقتضى وهو اهلية الآمر للاعتاق والامر به وان كان الآمر اهلا للاعتاق وكان العبد قدابق يقع العتق عن الآمر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لاشرط العتق وفرع على الثالث انه لوصرح المأمور بالبيع بان قال بعته منك واعتقه لم يقع عن الآمر بل كان مبتدأ ويقع عن نفسه وفى التحقيق ذكر هذه الشرائط وزيد شرط آخر ايضا وهو مفهوم من كلام المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله وهوماتغيراثباته المنطوق بخلاف المقتضى حيث قال ويلزم ان لايتغير المذكور عند التصريح بالمقتضى اذ لوتغير صار البيع مبطلا لاصله وفساده ظاهر.

٢) قوله ولاعموم للمقتضى بالفتح اى للثابت اقتضاء وهذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فيقبل العموم لانه بمنزلة النص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص ونحن نقول ان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى غيرملفوظ فلايجوز فيه العموم فنقول ان الآمر عندنا مشكل لانا نحن قائلون بالحنث باكل اى طعام وبالشرب اى شراب كان فى قوله والله لايأكل او والله لايشرب وفى قوله ان اكلت وشربت فعبدى حر وهذا فرع القول بالعموم فكيف ينكر العموم ولو اجيب بما ذكر فى التحقيق ان الحنث بناء على وجوب ماحلف على عدمه وهو فعل الاكل وفعل الشرب وهو مذكور غير مقتضى وانما المقتضى مثل المفعول والزمان والمكان كما يقول لايأكل طعاما اوفى زمان اوفى مكان فنقول وجود المحلوف على عدمه فى جميع الاطعمة والاشربة هومبنى على ارادة عمومه جميع افراد الاكل المتعلق بهذا الطعام او بهذا وذاك فكما ان الحنث باعتبار هذا العموم فلم لايجوز ان يكون التخصيص فى النية ايضا باعتبار هذا العموم حتى اذا قال نويت فى قوله لآ اكل اكل هذا الطعام دون اكل ذلك الطعام لم يصدق ديانة وليس الآمر كذلك فقد صرح فى التحقيق انه لايصدق عندنا قضاء ولا ديانة فالحق ماذكر فى التلويح انه لاخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا اوكد الايجرى عندنا التخصيص فيه اصلا خلافا له.

٣) قوله فيتقدر بقدرها وهو ان يراد نفس الجنس اوفرد ما من غير تعيين هذا الفرد اوذاك ومن غير اعتبار العموم فى كشف المنار ان المقتضى كالميتة الخ تناولها بقدر الحاجة وهو سد الرمق ولا يباح التناول الى الشبع ولاالتمول واما المنصوص فثبوته بطريق القصد والاصالة دون الضرورة بمنزلة المذكى فحله اصلى لاضرورى فظهر فى حد سد الرمق والشبع والتمول.

٤) قوله ولما لم يعم لايقبل التخصيص وذلك لان التخصيص قصر العام على بعض مايتناوله بمستقل فانتفاء العموم يستلزم انتفاء التخصيص فى التحقيق وكذلك الثابت بدلالة النص لايحتمل التخصيص لانه اذا ثبت عليه معنى النص للحكم فلوقلنا بالتخصيص لايكون علة بهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة له وغير علة له وهو محال يرد عليه ان التخصيص فليكن مبنيا على وجود مايمنع العلة عن التأثير ولاامتناع فى ان يكون المعنى علة للحكم فى كثير من الصور وغير مؤثر فى البعض لوجود مانع عن التأثير ثم قيل واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى الامام ابوزيد لايحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان سيق له الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثله لايسع فيه معنى العموم فلايحتمل التخصيص وقال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بصيغة الكلام فهو كالثابت بالعبارة فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل الخصوص فكذلك الثابت بالاشارة.

٥) قوله لان طعاما اه يعنى لان الطعام لازم متقدم بمعنى الاكل فدلالة الاكل عليه اقتضاء على تعريف المصنف رحمه الله تعالى فذلك لان الفعل المتعدى كمايتوقف على الفاعل كذلك يتوقف على المفعول فيكون الطعام لازما للاكل متقدما عليه فكذلك يصدق عليه تعريف الشيخ حسام الدين حيث قال واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص فقوله ثبت شرطا لم يعم مااذا كان الشرطية بحسب الشرع او بحسب العقل ولاشك ان الطعام ثبت شرطا بحسب العقل واما من اعتبر الشرطية بحسب الشرع فلايصدق التعريف عليه.

فان قيل يقدر اكلا وهومصدر ثابت لغة ولادلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانهـا دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو وأسئل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلا ونيـة التخصيص فى لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هـو الدال على الماهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى ان لايحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لايوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لايوجد منه فـرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هـذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميـع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاءً قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحدة وكاملة وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية البيت الواحد

قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لايصح نية طعام دون طعام بناءً على ان المقتضى لاعموم له لكن لم لايجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهوالذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هوالدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لادلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلايكون عاما فلايقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا* وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لايدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لايثنى ولايجمع بخلاف مايكون للنوع اوللمرة وايضا ذكر فى الجامع انه لوقال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لايوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم* وتقرير الجواب انا لانسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولايجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى.

١) قوله فان قيل يقدر اكلا اه الاعتراض وارد من الوجهين احدهما ان اكلا ههنا مقدر محذوف من باب واسئل القرية يدل عليه لاحق كلامه والآخر ان اكلا مدلول الفعل تضمنا وعلى التقديرين يكون ملفوظا ثابتا لغة تجرى فيه العموم فيصح التخصيص والجواب الذى ذكره المص انما يناسب الوجه الاخير والجواب عن الاول ان الكلام فيما لا يكون قرينة على تقدير المحذوف فلاوجه للتقدير واما ما وجد فيه القرينة فليكن مثل قوله لا آكل اكلا.

٢) قوله فالثابت لغة اه يريد ان الاكل ههنا يجوز ان يعتبر كلا من القسمين لكونه منطوقا بالتضمن او مقدر محذوفا.

٣) قوله نحو واسئل القرية يعنى انه من المحذوف لا من المقتضى فتقديره اسئل اهل القرية لان السؤال انما يتعلق بما يصلح الجواب ببيان المسئول عنه وانما هو اهل القرية لا نفسها ويجوز ان يكون هذا مجازا من اطلاق اسم المحل وارادة الحال فحينئذ يكون الاهل منطوقا حقيقيا.

٤) قوله قلنا انما يحنث اه يرد عليه انه لايخلو ان نفى الماهية يستلزم نفى جميع ما هو تحتها من الافراد اولا فعلى الاول يلزم عموم النفى جميع افراد الاكل فيجوز التخصيص بالنية وعلى الثانى لافائدة فى جعل الافراد مندرجة تحت ماهية الاكل اذ لايلزم بذلك الحنث لكل اكل.

٥) قوله موقوف اه فان قلت ان الماهية كما يتحقق فى ضمن الافراد الموجودة كذلك يتحقق فى ضمن الافراد المعدومة فكما انها يوجد بوجود البعض كذلك ينعدم بانعدام البعض فعدم وجودها لايكون موقوفا على ان لايوجد شىء من الافراد بل يكفى ان لايوجد بعض الافراد دون البعض قلنا المراد ان عدم وجود الماهية اصلا موقوف على ذلك على ان معنى قوله لا آكل انعدام الماهية اصلا بحسب القرائن.

٦) قوله بطريق الاقتضاء فيه نظر لان الاقتضاء على تعريف المصنف رحمه الله تعالى انما يكون فى اللازم المتقدم وكون الانتفاء الافراد متقدما على انتفاء الماهية محل نظر ولو قيل ان المراد بالاقتضاء الالتزام المقابل للمطابقة والتضمن فنقول فالعموم يثبت بطريق الاشارة فيجرى فيه التخصيص كما قال شمس الائمة رحمه الله تعالى ولو سلم ان العموم ثابت بطريق الاقتضاء وانما المقتضى لاعموم له اذا كان مطلقا واما اذا كان نفس العموم فلامعنى لنفى العموم فيجوز ان يقول يجرى فيه التخصيص.

٧) قوله ان قال لا اساكن اه فى تاج المصادر البيهقى المساكنة بايكديگر درخانه نشستن ويجوز اشتقاقه من المسكن فى التاج المسكن درسراى نشستن او من السكنى فى شرح البرجندى هى مصدر سكن الدار اذا قام فيها فحينئذ يكون المساكنة اقامة الاثنين فى دار واحدة فاللفظ مشترك بين المجالسة فى بيت واحد وبين اقامة الاثنين فى دار واحدة على ماقال المصنف رحمه الله تعالى والبيت او الدار مدلول تضمنى ثابت لغة لا اقتضاء ففيه احدهما ليس بنية التخصيص فى المقتضى. ٨) قوله لان المساكنة نوعان اه لاتكون ولقائل ان يقول فكذلك الاكل فى قوله لا آكل انواعا قاصر وكامل واكمل كالاكل اى سد الرمق والى الشبع والى مافوق الشبع فنية التخصيص باحد هذه الوجوه ليس من التخصيص فى المقتضى بل هى ارادة احد محتمل اللفظ وايضا الاكل شيوع باعتبار المأكول كاكل اللحم والخبز الى غير ذلك فنيته واحد من ذلك ليس من تخصيص المقتضى.

لاتكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك او نية[2] احد نوعى الجنس وسيأتى[3] تمامه فى هذا الفصل وقد[4] غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذلك[5] قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى[6] الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء[7] امر شرعى[8] لالغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف[9] طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر[10] اسماء الاجناس على ما يأتى[11] .

قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة رحمه الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات ✽ فان قلت فمن اين صحت نية الثلث ✽ قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف ✽ فان قيل فلم لم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم ✽ قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتنائه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث .

۱) قوله لا تكون من باب عموم المقتضى بل والاظهر ان يقول لاتكون من باب عموم المقتضى من باب احتمال اللفظ انواع المعنى.
۲) قوله او نية احد نوعى الجنس اى الجنس الثابت لغة لا الجنس الثابت اقتضاء .
۳) قوله وسيأتى تمامه اه قال المصنف رحمه الله تعالى ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى احدهما.
٤) قوله وقد غيرت اه فى التلويح كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه متقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء الفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة .
٥) قوله ولذلك اى لعدم قبول المقتضى التخصيص.
٦) قوله ونوى الثلث عطف على المقدار اى فيما قال انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ويجوز ان يكون حالا من المجرور بفى ونوى فيه الثلث.
٧) قوله انشاء تميز عن نسبة الثبوت الى المصدر اى بطريق الانشاء وهذا احتراز عما يثبت بطريق الاخبار فانه يجوز ان يكون امرا شرعيا وهو بينونة المرأة عن زوجها على ان اللفظ مشتق من الطلاق وان يكون امرا غير شرعى وهو الخاص او بسط اليد فى الخير فالتذكير على الاول لان المخاض مخصوص بالنساء كالطلاق والحيض وعلى الثانى على اعتبار الشخص فحينئذ يكون الاشتقاق من الطلق فى تاج المصادر البيهقى طلقت المرأة يطلق طلاقا اى اصابها وجع الولادة واطلق يدك بالخير اى ابسطها وانما لا يكون المصدر الثابت بطريق الانشاء امرا غير شرعى بعدم جريان الانشاء فيه فانه اذا قال انت طالق انما يقع انشاء الطلاق لا انشاء وجع الولادة او بسط اليد.
۸) قوله امر شرعى لا لغوى اى ثابت بالشرعى وليس بثابت باللغة هذا ينظر الى ان المص قد اعتبر فى الاقتضاء الثبوت بحسب الشرعى فحينئذ لا يكون تعريف المذكور مانعا لانه يصدق على مثل لا آكل حيث يدل على اعتبار مأكول ما وليس ثبوت المأكول بحسب الشرعى وايضا قوله لا لغوى محل تردد لان دلالة المشتق على مبدأ الاشتقاق بحسب اللغة مما لا يشك فيه احد نعم ان وقع الطلاق انما هو بحسب الشرع دون اللغة لكن نية الثلث فليكن فى المصدر المدلول عليه بلفظ الفعل حتى يكون انت طالق بمنزلة انت طالق ثلاثا فيقع الثلاث لان الوقوع بحسب النية كما فى انت باين .
۹) قوله بخلاف طلقى نفسك لا فرق بينه وبين ما تقدم فى الدلالة على المصدر لغة لكن الطلاق فى الاولين واقع شرعا بخلاف الثلاث ونية الواحدة والاثنينية والثلثية انما هو قبل الوقوع شرعا فى المصدر المدلول عليه لغة وقوله لان معناه اه فنقول فكذلك معنى انت طالق انت متصفة بالطلاق ومعنى طلقتك جعلتك متصفة بالطلاق وقوله فثبوت المصدر اه لو اريد الدلالة على المصدر فهى باينة فى زمان التكلم فلا معنى للتقيد بالاستقبال ولو اريد الوقوع شرعا فانما هو بحسب الشرع دون اللغة.
۱۰) قوله كسائر اسماء الاجناس اما بدل بتكرير العامل او حال قيل ان اسم الجنس كالتمر يقع على الواحد والتثنية والجمع مع اعتبار الواحدة فينبغى ان يصح نية الاثنين فى طلقى نفسك عندنا وليس الامر كذلك كما سيأتى فى فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار اولا.
۱۱) قوله على ما يأتى اى فى الفصل المذكور انه يصح نية الثلث فى طلقى نفسك فهذا متعلق بقوله يصح نية الثلث .

فان قيل ثبوت البينونة فى انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لايصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا[1] كذلك الطلاق فانه لااختلاف فيه الا بالعدد ومما[2] يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير[3] اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسئول حقيقة هو الاهل فيكون[4] ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص[5] قوله ولذلك اى لما ذكرنا[6] ان المقتضى لاعموم له اصلا لايصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على[7] الطلاق بطريق الاقتضاء لابطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لايدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لاثابت لغة فان قيل الطلاق

قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لامتقدما فيكون ثابتا عبارة لااقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث* لايقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع فى مثل اعتق عبدك عنى بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته* لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لولم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لايجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق

الذى

١) **قوله** ولا كذلك الطلاق قيل ان الطلاق على نوعين البائن والرجعى والبائن على نوعين البينونة الخفيفة وهو الواحد والبينونة الغليظة وهو الثلث وقسيم الشىء قسم لذلك الشىء فلو قصد بالطلاق الثلث يكون من نية احد انواع الطلاق كما انه فى الباين يكون نية احد النوعين.

٢) **قوله** ومما يتصل بذلك المحذوف فى التحقيق ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق فهذا التعريف يشتمل الكل لكن الامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين لما رأوا ان العموم متحقق فى بعض افراد المحذوف مع ان المقتضى لا يقبل العموم عند جميع اصحابنا رحمه الله تعالى مثل طلقى نفسك وان خرجت فعبدى حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة فصلوا بين مايقبل العموم وبين ما لايقبلوا فجعلوا الاول قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ثم قال ان الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه الاول ان ثبوت المقتضى بحسب الشرع وثبوت المحذوف بحسب اللغة والثانى ان التصريح بالمقتضى لا يغير الكلام بخلاف المحذوف والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبة عن المذكور وشرط ذلك فى المقتضى والرابع ان المقتضى المنصوص يكونان مرادين واما المنصوص فى المحذوف فغير مراد والخامس ان المقتضى لايعم بخلاف المحذوف واعترض بان الوجه الاول منقوض بمثل لا آكل حيث جعلوه من المقتضى وكان ثبوته بحسب اللغة لاالشرع فى التحقيق ان افتقار الكل الى الطعام لايستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا وبان الثانى منقوض بمثل اعتق عبدك عنى بالف فانه من المقتضى والتصريح به يغير الكلام لان معناه اضافة العتق الى العبد المضاف الى المخاطب وكون العتق ببدل الالف على المتكلم وبعد التصريح بالبيع وهو المقتضى يكون اضافة العتق الى العبد المضاف الى المتكلم ويكون ما هو ببدل الالف هو البيع دون العتق وايضا منقوض بمثل قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق البحر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يابشراى هذا غلام اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالرشا فقال يابشراى وقوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فلم يؤمنوا فدمرناهم الى غير ذلك فذلك من المحذوف والتصريح به لايغير الكلام والرابع منقوض بتلك الآيات فان المنقوض ايضا فيها مراد والثالث والخامس حكمان مترتبان عليهما بعد ثبوت الفرق بينهما فاثبات الفرق بهما دور فلذلك تركهما المصنف رحمه الله تعالى واما ترك الاول فلانه غير مرضى عنده حيث لم يشترط فى المقتضى ان يكون بحسب الشرع وكذلك الثانى لما ذكرنا.

٣) **قوله** وهو ما يغير اثباته المنطوق يتفرع من ذلك فرع آخر وهو ان المحذوف مقصد اصلى ليس بضرورى لابخلاف المقتضى لانه اذا كان معتبرا فى الكلام مع كونه مغيرا فلولم يكن مقصودا لما صح تقديره اذ لاحاجة اليه لذاته ولا لتصحيح الكلام فان المغير لا يكون مصححا واما المقتضى فهو امر ليس مقصودا يكون تقديره لتصحيح المنطوق.

٤) **قوله** فيكون ثابتا لغة جزاء الشرط المحذوف اى اذا تبين الفرق بينهما فاعلم ان المحذوف يكون ثابتا لغة وليس تعريفا على ما قبله والا فالطعام يكون ثابتا باللغة فى قوله لا آكل لانه مفعول حقيقة.

٥) **قوله** والخصوص اه اى خصوص فرد معين دون غيره واما المقتضى فلا يجرى فيه الخصوص ايضا لانه ايضا زائد على قدر ما يندفع به الضرورة وهو الجنس او الفرد المبهم.

٦) **قوله** اى لما ذكرنا اه فان قلت ان العموم والخصوص متنافيان فلا يكون انتفاء ما ينافى الشىء مقتضيا لانتفاء ذلك الشىء قلنا المراد بالعموم تناول اللفظ الخصوص المنوى ولا منافاة بين العموم بهذا المعنى وبين الخصوص بل ارادة خصوص امر من لفظ فرع تناول هذا اللفظ لذلك الامر فانتفائه يستلزم انتفاء الخصوص قطعا وقوله اصلا اى لافى جميع المواد ولا فى بعض المواد او المعنى لاالعموم على الاجتماع ولاالعموم على الانفراد او المعنى لاعند مقارنة ما يدل على العموم كموضوع النفى او الشرط مثبتا ولا عند عدم المقارنة فالاول كقوله لا آكل وان اكلت والثانى كقوله انت طالق.

٧) **قوله** على الطلاق اى على وقوع الطلاق شرعا يعنى ان وقوع الطلاق بهذا اللفظ فى الشرع بطريق الاقتضاء ولضرورة تصحيح الكلام الدال على اتصاف المرأة بالطلاق اذ لو لم يقع الطلاق عند المتكلم بهذا اللفظ يلزم الكذب فيرد كما ان هذا اللفظ يوجب وقوع الطلاق كذلك يدل على الطلاق المصدر لغة وايجاب الطلاق بتلك الدلالة فيصح النية الوحدة والتثنية والجمع فى المدلول عليه لغة وعلى الاول يقع الواحد وعلى الثانى يقع الاثنان وعلى الثالث يقع الثلثة تحرزا عن الكذب فهذا الوجه لايثبت بطلان نية الثلث.

الذى يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء منه

بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لايثبت الطلاق من قبل الزوج الابعد الايقاع بهذا الكلام* فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء فى الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لايقع الطلاق* وفيه نظر للقطع بانه لايقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولامعنى للانشاء الاهذا وايضا لايوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لوكانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا* الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلايصح نية الثلاث فيه فلايصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لالطلاق هو تطليق هذه عبارته ولايخفى انه لايزيد على ماذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلايصح نية الثلث فيه وهذا لايدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه* ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاق وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلث لايقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لانفس ارادته* لايقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لايتعدد ولايصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لايتعدد ولايصح ذلك فيه الابتبعية التطليق وحينئذ لايرد النقض* لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلوكان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحة فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف.

١) قوله لان المقتضى اه دليل على قوله كيف يكون اه على انه استفهام انكارى اى لا يكون ثابتا بطريق الاقتضاء. ٢) قوله فثبوته يكون متأخرا قد يقول لواريد ان ثبوته شرعا متأخر عن معنى اللفظ فهذا غير لازم مما قبله وهو ان الثبوت بهذا اللفظ الا ترى ان ثبوت معنى اللفظ به و لا يتأخر المعنى عن نفسه ولواريد ان الثبوت متأخر عن صدور اللفظ فهذا غير قادح فى الاقتضاء وغير موجب للعبارة والاشارة وانما القادح الموجب المتأخر عن معنى اللفظ. ٣) قوله فيكون من باب العبارة اى اذا سيق له الكلام واما اذا كان السوق لغيره كقوله ان دخلت الدار فانت طالق اوطلقتك فالمقصود الاصلى المنع عن الدخول فعند المصنف رحمه الله تعالى ينبغى ان يكون اشارة. ٤) قوله قلنا عنه جوابان اما بالفاء وفتح اللام خبرا عن قوله جوابان واما بالقاف وسكون اللام على انه صيغة المتكلم فقوله عنه خبر مقدم على المبتدأ فالجواب الثانى معارضة يثبت خلاف مدعى الخصم وهو عدم صحة نية الثلث واما الجواب الاول فيمكن جعله معارضة اومناقضة اومنعا بقوله فثبوته يكون متأخرا فتقريره ان لا نسلم التأخير بل هو متقدم على معنى اللفظ وهو اتصاف المرأة بالطلاق المستدعى سبق ثبوت الطلاق. ٥) قوله بالكلية اى بالطريقة الكلية وهى ان يكون اسقاط المعنى من جميع الوجوه وعلى جميع الاعتبارات بان لا يكون مرادا ولا واسطة فى ارادة المراد. ٦) قوله كالفاظ الماضى المراد مايكون لمعناه لازم يجرى فيه البقاء والامتداد كقوله بعت او اعتقت اوطلقت فاحداث البيع او الاعتاق او التطليق وان كان فى زمان الماضى غير ممتد الى الحال لكن لوازم هذه المعانى وهى الملك الحرية يبقى الى الحال فلا يرد ان ضرب معناه احداث الضرب فى الماضى فلا يدل على ثبوت معناه فى الحال. ٧) قوله والالفاظ المخصوصة بالحال وهى لفظ الامر والمضارع واسماء الفاعل والمفعول وافعل التفضيل وصفة المشبهة اذا كانت هذه الاشياء مقارنة اما يوجب الحال وعند عدم مقارنة ذلك فهى مشترك بين الحال او الاستقبال فلا يصلح الانشاء الا بنية الحال فى شرح البرجندى فى النكاح وفى الظهيرية لوقال لها انا أتزوجك فقالت قدزوجت انعقد النكاح وماروى عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال اخطبك على الف فقالت تدفعلت لم ينعقد محمول على مااذا لم يرد به الحال وفى البيع نقلا عن شرح الطحاوى وعن التحفة انه اذا كان احد اللفظين مضارعا واريد به الحال ينعقد.
٨) قوله يجب كون المرأة اه هذا يدل على ان الاسم الفاعل اذا لم يقترن بقرينة الاستقبال لا يراد به الاستقبال ﴿٢٦٠﴾ والا فمع احتمال الاستقبال لا يجب الاتصاف فى الحال

لأن المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته[2] يكون متأخرا فيكون[3] من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث * قلنا[4] عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية[5] ووضعه للانشاء ابتدأ بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى[6] والالفاظ[7] المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب[8] كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا[9] معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لايصح فيه نية الثلث لانه[10] لاعموم للمقتضى ولان[11] نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولاتصح[12] نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * وثانيهما[13] ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لاتصح فيه نية الثلث لانه[14] غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المرأة فلاتصح فيه نية الثلث * واما الذى هو صفة الرجل فلايصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية * والجواب الاول شامل[15] لانت طالق وطلقتك والثانى[16] مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا اوانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث .

قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون

٩) قوله فهذا معنى وضع الشرع الاشارة الى اثبات الايقاع اقتضاء فاذا كان معنى الوضع ذلك فقولهم انت طالق موضوع لانشاء الطلاق فى الشرع ليس على حقيقة وهو ان الانشاء مفهوم من اللفظ قصدا و بطريق الاصالة لان الثابت اقتضاء مفهوم تبعا بطريق الضرورة وايضا اذا كان الاشارة ثابتا اقتضاء فاذا قال بعت واشتريت كان الاصل المعنى الاقرار وكان انشاء البيع ثابتا اقتضاء فلا مثبت هذا الانشاء لجميع شروط بل بما هو لا يحتمل السقوط وخيار العيب والرؤية مما يحتمل السقوط فلا يثبتان هف فتحقيق الامر ان معنى وضع الشرع ليس ذلك بل المعنى ان الفاظ الماضى او الحال وموضوعه لانشاء التصرف بمناسبة ان الانشاء من لوازم المعنى اللغوى الذى هو الاخبار بالاتصاف بالطلاق او بالبايعية او الناكحية او بمناسبته انه سبب الاتصاف او الاخبار به.
١٠) قوله لانه لاعموم للمقتضى يعنى ان الثلث عام باعتبار الاشتمال على جميع الآحاد شرعا فخاص باعتبار اندراجه تحت جنس الطلاق كالواحد والاثنين فنية الثلث تخصيص بالاعتبار الثانى وهو فرع العموم وتعميم بالاعتبار الاول فاذا لم يجز فى المقتضى العموم لايصح نية الثلث.
١١) قوله ولان نية الثلث قيل ان الثلث فرد من جنس الطلاق كالواحد والاثنين و نية الفرد بارادته من اسم الجنس اذا لم يكن بخصوصية هذا الفرد بل يكون الحيثية الفردية لايكون بطريق المجاز فليكن نية الثلث ههنا كذلك.

١٢) قوله ولاتصح نية المجاز الا فى اللفظ قيل لواريد باللفظ ما يقابل المعنى فلا نم ان المقتضى ليس لفظا بهذا المعنى ولواريد مايقابل المحذوف ووجهه والمقدر فليكن نية المجاز فى الطلاق المدلول عليه تضمنا بلفظ طالق اوطلقت لا فى المقتضى كما يقول قيل زيد وعمرو واذا اريد القتل المدلول عليه تضمنا الضرب الشديد.
١٣) قوله وثانيهما ان قوله انت طالق اه تقرير الجواب الثانى على ماذكر فى التلويح هكذا الطلاق المدلول عليه لغة صفة المرأة وهو غير متعدد وفى ذاته وانما يتعدد به التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ثابت اقتضاء فلايصح نية الثلث فيه فلايصح فيما يبتنى تعدده عليه فنقول فى تفريع قوله فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه نظر لان نية الثلث فى الطلاق لا يبتنى على نية الثلث فى التطليق ليلزم من بطلان الاول بطلان الثانى وانما يلزم من انتفاء تعدد التطليق انتفاء تعدد الطلاق و بطلان نية الثلث فى الطلاق لان نية الثلث فى الطلاق مبنى على تعدد فى الطلاق وتعدد الطلاق مبنى على تعدد التطليق والملازمة بين الانتفائين لا يستلزم الملازمة بين البطلانين ثم النظر فى الجواب الاول الى طلاق هو صفة المرأة والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه اتصافها به وفى الجواب الثانى الى التطليق هو صفة الرجل والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه صفة المرأة وايضا الى طلاق هو صفة المرأة مع عدم جريان التعدد فى ذاته لا مع ثبوته باقتضاء الاتصاف فالفرق بينهما ظاهر. ١٤) قوله لانه غير متعدد اه لاشك ان الاثار والانفعالات انما تعدد فى ذواتها غاية الامر ان تعددها تابع لتعدد التأثيرات والافعال كما فى الكسر والانكسار ولو سلم فلم لا يجوز نية الثلث فى الطلاق باعتبار تعدد عارضى. ١٥) قوله شامل لانت طالق وطلقتك لان ثبوت طلاق هو صفة المرأة باقتضاء الاتصاف موجود فى الصورتين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان معناه صرت طالقا بتطليقى فالاتصاف موجود فيهما مطابقة والتزاما.
١٦) قوله والثانى مخصوص اه اذ لايجرى فى طلقتك ان يقال ان التطليق الذى هو صفة الرجل ثابت اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث لان التطليق ههنا ثابت لغة دل عليه لفظ الفعل تضمنا قيل عليه انكم قد قلتم بان الطلاق فى انت طالق ثابت اقتضاء مع ان الاسم الفاعل يدل على المصدر فلم لايجوز ان يقول ان التطليق ههنا ثابت اقتضاء لان الاخبار بتطليقها فى الماضى فرع ثبوت التطليق من جهة المتكلم فيثبت ذلك اقتضاء.

ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هوصفة المرأة لاتصح فيه نية الثلث وفى قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لايصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلايجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لايصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لايدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لايدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لايدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى * ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلايصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لايصح فيه نية الثلث * وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لايمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولايمكن اجتماعهما فلابد ان ينوى احدهما

قوله اى اذا كان كالملفوظ شرط جرابه قوله لايدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعنى ان صحه نية الثلث فى انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيى المشترك او احد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لاتبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما.

١) قوله ووجهه على هذا الجواب اه فوجهه ان الطلاق ثابت لغة وهو اسم جنس يتناول الواحد والمتعدد من الاثنين فصاعدا فيصح نية الثلث فهذا الوجه على الجواب الثانى مشكل اى مختفى عن نظر العقل لانه يقتضى عدم التعدد فى الطلاق فيبطل بعض مقدمات هذا الوجه وهو ان الطلاق يتناول المتعدد ايضا او اى مختفى الجواب عن نظر العقل فان المتنافيين كل يختفى بالآخر ويخفيه فالاشكال حينئذ بمعنى جعل الشيء على شكل الباطل. ٢) قوله وفى قوله انت طالق طلاقا اه ويمكن الفرق بان الطلاق اذا كان مذكورا تضمنا لايقبل التعدد لان الماهية المعرات عن الوحدة والتعدد لايجرى فيها ذلك واذا كان مذكورا صريحا يقبله فان اسم الجنس يطلق على الواحد ومافوقه والطلاق الذى هو صفة المرأة والا لم يجر فيه التعدد حقيقة لكن يجرى مجازا فهذا المجاز يجرى فيما يقبله ولايجرى فيما لايقبله. ٣) قوله فنقول اذا نوى الثلث اه قيل فكذلك اذا نوى الثلث فى انت طالق تعين ان الطلاق بمعنى التطليق على ان الطالق بمعنى صاحب الطلاق كالفارس بمعنى صاحب الفرس والراجل بمعنى صاحب الرجل والفارض بمعنى صاحب الفرائض اى الراكب والماشى والعالم بعلم الفرائض كذا فى المهذب.

٤) قوله واما على الجواب الاول اه قد يقال ان الاشكال وارد على قوله انت الطلاق على الجواب الاول ايضا لان المصدر بمعنى اسم الفاعل ضرورة صحة الحمل من باب هذا الرجل عدل اى عادل فهو بمنزلة انت طالق فكما يثبت الشرع الطلاق ثمة اقتضاء فكذا الامر ههنا فلايصح نية الثلث فى الموضعين.

٥) قوله اذ لم يقل اه المستكن الى المجيب بالجواب الاول وكذا الضمير فى قوله بل يجوز وهو بتشديد العين ويجوز التخفيف على ان الفاعل قوله ذلك اشارة الى نية الثلث فى الطلاق الذى هو صفة المرأة اى يجوز ذلك عنده.

٦) قوله اى اذا كان كالملفوظ اه اذا بالتنوين العوض عما اضيف اليه اى اذا كان ثبوت الطلاق بطريق اللغة كان الطلاق كالملفوظ لكنه اسم جنس وليس بعلم ليلزم عدم صحة اطلاقه على الثلث ولا باسم عدد ليلزم عدم صحة الاطلاق على الواحدة وان جعل اذا شرطية غير منون كان الجزاء قوله لا يدل على العدد اه وقوله لكنه اسم جنس متعلق بالشرط من غير حاجة الى التقدير.

٧) قوله على ما يأتى متعلق بقوله وهو اسم فرد لايدل اه وعبارته فى الفصل المذكور هكذا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى او مجموع الافراد لانه واحد من المجموع.

٨) قوله لايدل على العموم والتكرار فى التحقيق ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه ونقول المراد بالعموم التكرار المستوعب بجميع العمر فالمراد عموم الاوقات الذى هو اخص من التكرار على ان ذكر الثانى يغنى عن الاول وانما قلنا ذلك لان من ادعى ان الامر يوجب التكرار اقام الدليل على انه يفيد العموم ومن ادعى انه يحتمل التكرار افاد بالدليل انه يحتمل العموم كذا فى التحقيق فيفهم ان المراد بالعموم ليس عموم انواع الفعل او سائر متعلقاته غير الزمان والا فلا مناسبة بين الدليل والمدعى.

٩) قوله ان الطلاق اسم فرد اه يعنى انه يستفاد فى الفعل المفرد المذكور هذا المضمون وان لم يكن بخصوص هذه العبارة.

١٠) قوله والمجموع فى الطلاق هو الثلث هذا فى الحرة واما فى الامة فالمجموع هو الثنتان فينبغى ان يصح نيتهما فيهما. ١١) قوله هذا اشكال اه يعنى انه نقض اجمالى وارد على الدليل المذكور لبطلان نية الثلث فى انت طالق. ١٢) قوله ووجهه اى طريقة بيانه او المعنى توجيهه وتقريره. ١٣) قوله مشتركة اى اشتراكا معنويا. ١٤) قوله وهى الثلث قيل انه يمكن رفع الثلث بالتحليل. ١٥) قوله ونية احد المحتملين اه هذا لمجرد التحقيق والا فلا مدخل له فى المقصود وهو صحة ارادة الثلث لكونه نوعا من البينونة. ١٦) قوله فلابد ان ينوى اه فيه منع اذ ليس من ضرورة ثبوت احدهما نيته فليثبت الاقل وهو الواحد لانه متعين متيقن كما اذا اقر بدراهم يلزمه الثلث لذلك ثم هذا الدليل يجرى فى الاثنين فى قوله انت باين فيقال اذا نوى البينونة الحقيقية ولها نوعان الواحد والمتعدد وهو الاثنان فنية المتعدد ينبغى ان يكون صحيحة فى المقتضى اذ لابد ان يثبت احدهما ولايمكن اجتماعهما فلابد ان ينوى احدهما.

١) قوله لكن لايصح فيه نية عدد معين فيه وقيل قوله فيه مكرر وكلا الضميرين راجع الى المقتضى والظرفان متعلقان بعدم الصحة وقيل لاتكرار فان الظرف الثانى متعلق بالنية او التعين وفى التلويح الثانى متعلق بالمقدر اى كائن فى المقتضى ويخطر ببالى ان احد الضميرين راجع الى قوله انت طالق باين والآخر الى المقتضى فلا تكرار سواء تعلق الظرفان بامر واحد او بامرين والمعنى لا يصح نية الطلقتين فى انت باين ولا نية الثلث من حيث انها عدد معين بل من حيث انها نوع من البينونة. ٢) قوله فلادلالة قيل ان الانتفاء العموم لا يوجب عدم الدلالة على الافراد الا ترى اى الاعداد كعشرة رجال وعشرين رجلا والجمع المنكر نحو جاءنى رجال ليست يدل على العموم لكنها تدل على الافراد ثم معنى الكلام ان نية العدد انما يصح فيما يدل على الافراد فما لا يدل عليها لا يصح فيه نية العدد. ٣) قوله ولا ضروره فى العدد المعين اراد بالعدد المعين المتعدد وما فوق الواحد لا ما يعد به الشيء وهو يتناول الواحد ايضا والا فالضرورة ثابتة فى الاقل وهو الواحد. ٤) قوله ولا كذلك اه اما اسم لا محذوف اى لا شيء كذلك اى مثل ما فى الاعداد من الاقل المتيقن فى احد النوعين او الاسم قوله كذلك اى لا مثل ذلك فى احد النوعين فيرد ان البائن بالبينونة الخفيفة وهو الواحد اقل من الثلثة التى هى البائن بالبينونة الغليظة فهما نوعان احدهما اقل متيقن.

لكن[1] لايصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة[2] له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة[3] فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك[4] فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان[5] الانواع لا تكون الامتنافية فلابد ان يصح نية احد النوعين وايضا[6] لا تصح نية المجاز فى المقتضى كنية[7] ثلاث تطليقات فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا[8]* وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان[9] الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما[10] يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف* واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون[11] احدهما حكم الآخر فيغلطون[12] فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا[13] باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة[14] المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست[15] من باب دلالة اللفظ على المعنى.

قوله لكن لايصح فيه اى فى المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لايصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى فى النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة وجعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء* وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغير فى مثل فانفجرت اى فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى.

٥) قوله لان الانواع لا تكون الامتنافية قيل لو اريد بالتنافى ان لا يوجد احد الانواع فى ضمن الآخر فهذا منقوض بنوعى البائن وبنوعى العين وهو ما له قيام بذاته فهو ينقسم الى الجسم وهو ما تركب من جزئين فصاعدا والى الجزء الذى لا يتجزى وبنوعى اللفظ من المفرد والمركب وبنوعى المركب من المركب الناقص والمركب التام ولو اريد ان لا يصدق احدهما على الآخر فهذا لا ينافى ان يكون احدهما اقل من الآخر يوجد فى ضمنه كلما وجد ويوجد بدونه فى الجملة ولا يوجد الجنس بدون ذلك الاقل فيكون اقل متقينا عند وجود الجنس. ٦) قوله وايضا لا تصح نية اه اى لا يصح فى انت باين نية المجاز كنية الطلاق الرجعى او نية الثنتين تجوزا لا بطريق انهما كانا فردين من البائن وقوله فى المقتضى اى فى البينونة الثابتة اقتضاء شرعا فاذا لم يصح فيه نية الرجعى او الثنتين يقع الواحدة البائنة كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر. ٧) قوله كنية ثلاث اه يعنى كما يصح نية المجاز التى هى نية ثلاث تطليقات فى انت طالق طلاقا. ٨) قوله كما ذكرنا اما متعلق لقوله لا يصح اه فانه قال فيما تقدم ان لا يصح نية المجاز الا فى اللفظ او متعلق بقوله كنية ثلاث تطليقات اه قال فيما سبق فنقول اذا نوى الثلث الى آخر هذا الكلام. ٩) قوله فان الطلاق اه قلنا نعم لكن ليس المراد رفع نفس الطلاق بل المراد رفع اثره وهو الحرمة بالنكاح الجديد من غير حاجة الى التحليل فيما يمكن رفعه بذلك المعنى ما دون الثلث وما لا يمكن هو الثلث. ١٠) قوله وقوله مما يتصل اى مما يشتبه بالمقتضى اذ يتحد به فى زعم البعض. ١١) قوله فيعطون احدهما حكم الآخر حكم المقتضى ان يقبل العموم والخصوص وان لا يقبل المجاز وان انحط درجة عن درجة المظهر بل عن درجة دلالة النص وحكم المحذوف اضداد ذلك. ١٢) قوله فيغلطون اه اى يكونون فى معرض ان يغلطوا فلفظ المضارع يدل على توقع الوقوع لا على الجزم به فذلك كما يقال ان المقتضى مقدم على الثابت بالدلالة كما ان المحذوف مقدم عليه او يقال ان المحذوف لا يجرى فيه العموم كالمقتضى. ١٣) قوله لان مرادنا اه لا يخفى ان ذلك يقتضى ان يكون المحذوف مقدما على العبارة التى هى ظاهرة اذا كان عبارة ونصا وعلى الاشارة وهذا محل تأمل. ١٤) قوله فالدلالة المنقسمة اه لعله جواب عن سؤال مقدر تقريره ان دلالة اللفظ المنطوق على اللفظ المحذوف غير داخل فى الاربعة فلا يصح الحصر ويمكن الجواب بان اللفظ المدلول عليه لابد ان يكون من لوازم معنى اللفظ الدال والا فلا حاجة للدلالة فاللازم ان كان متأخرا فهى الاشارة والا فالاقتضاء ومن المستبعد ان يكون سوق المنطوق لاجل المحذوف فلا يكون هذه الدلالة عبارة فان قلت ان المحذوف اذا كان عبارة فى معنى ففيه جهتان العبارة باعتبار المحذوف والاشارة والاقتضاء باعتبار المنطوق فالقول بمساواة عبارة المحذوف بعبارة المنطوق يفضى الى المساواة بين عبارة المنطوق واشارته واقتضائه قلنا ان القول بتقدم عبارة المنطوق على اشارته او اقتضائه مخصوص بما اذا لم يكن الاشارة او الاقتضاء عبارة باعتبار المحذوف. ١٥) قوله فليست من باب اه هذا مبنى على ان المراد بالمعنى ما يقابل اللفظ اذ لو كان المراد ما يقصد باللفظ لكان ما يدل عليه اللفظ من هذا الباب قطعا والله اعلم.

فصل

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ماثبت فى المنطوق وشرطه اى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولامساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لوظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق اوبقياسه عليه ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لايدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال اوحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال اوبناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لايدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم اوعلم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لايدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشىء باسمه سواء كان اسم جنس اواسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك

قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى اوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط اوغير ذلك ممايقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لايظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما ماسنذكره انشاء الله تعالى قوله ان لايظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة اوبالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لايتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لايتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ماعز فى غير ماعز .

فصــــل اما بالوقف لعدم محل من الاعراب ذكر ليكون دليلا على الفصل بين المبحثين واما بالرفع مبتدأ اوخبر اى فصل مفهوم المخالفة هذا وانما ذكر بعد التقسيم الرابع لانه فى بيان الدلالة الصحيحة التى هى حجة عندنا وهذا الفصل فى بيان الدلالة الفاسدة عندنا فى التحقيق ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم الاول دلالة اللفظ فى محل النطق وهى عبارة واشارة واقتضاء والثانى دلالة اللفظ لا فى محل النطق تقسموا ذلك الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة والاول ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا فى تاج المصادر اللحن حسيدن بكسى وسخن سربسته گفتن كه جز مخاطب فهم نكند وهذا باب كلا المعنيين ونحن نسميه دلالة النص والثانى ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب ونحن نسميه تخصيص الشىء بالذكر.

٢) قوله وهو ان يثبت الحكم بفتح حرف المضارعة وضم الميم بتقدير ان من باب تسمع بالمعيدى خير من ان تراه.

٣) قوله ان لايظهر اولويته لانه كما فى دلالة النص ولا استنباطا كما فى القياس وانما قال لايظهر ولم يقل ان لايكون اولى ولا مساويا لان الشرط لابد ان يكون مما يطلع عليه الناس وذلك انما هو عند عدم الظهور دون الانعدام فى الواقع ثم هذا الشرط يدل على ان مفهوم المخالفة دليل ظنى عند القائل به لانه لايكون حجة عند ظهور الاولوية او المساواة استنباطا فيكون دون القياس وما هو دون القياس وهو دليل ظنى لابد ان يكون ظنيا اذ القطع لايتأخر عن الظنى مماذكر فى التلويح انه لانزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارض فيه القياس محل تأمل .

٤) قوله نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم فى المهذب الربية دختزن الربائب جمع الحجر كار المحجور جمع اى اللاتى فى حرزكم وحمايتكم ولا يبعد ان يراد بالتوصيف التشبيه عن هذه الصفة له وهو الولد الاصلى لقصد التعليل اى حرم عليكم ربائبكم لانهن مثل بناتكم فلا يكون الآية من باب مفهوم المخالفة والتخصيص بالوصف انما هى من باب الاستعارة بالكناية .

٥) قوله اوعلم المتكلم اه هذا آخر ماذكره المصنف من الشرائط العدمية ولم يرد الحصر فى ذلك كما قال فيما بعد ان موجبات التخصيص لا ينحصر فى تلك المذكورات يعنى قد يكون موجب التخصيص غيرها فعدم هذا الغير ايضا شرط وكما قالوا بعد ذكر الشرائط اوغير ذلك ممايقتضى تخصيص المنطوق بالذكر كذا فى التلويح وقال فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لايظهر للتخصيص فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فاذا كان التخصيص بالذكر لدفع توهم السامع ان المتكلم لا يعلم بالحكم فى المخصوص اوللاكتفاء بذكر الاصل وجعل غيره تابعا له فى الحكم ينبغى ان لا يدل على نفى الحكم عن المسكوت عنه .

١) قوله عند البعض فان قلت لاحاجة الى هذا القيد مع قوله فيما سبق بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة قلنا هذا اشعار بالتحقير وبانه غير الشافعى رحمه الله تعالى حيث صرح بذكر الشافعى رحمه الله تعالى فيما بعد وذكر لفظ البعض فى مقابلة فى التحقيق منهم ابوبكر الدقاق وابو حامد المروذى وبعض الحنابلة والاشعرية تمسكوا فى ذلك بان التخصيص بالذكر لولم يكن موجبا لتخصيص الحكم لم يكن له فائدة سوى ذلك فى كلام الشاعر لا يكون غيرمفيد وبانه لوقال من يخاصمه ما زنت امى ولا اختى تبادر الفهم الى نسبة الزنا الى ام الخصم واخته فهذا التبادر فرع الدلالة على تخصيص الحكم والجواب عن الاول ان فائدة التخصيص فليكن موافقة الكلام للسؤال اوالحادثة اوالعادة اوما ذكرنا من دفع التوهم اوالاشعار بان المذكور اصل والمسكوت عنه تابع كما يقال رجل قتل غيره عمدا يجب عليه القود فتخصيص الرجل بالذكر ليس نفى القود عن المرأة لانه اصل وفى التحقيق ان الفائدة ان المستنبطين يتأملون فى علة النص ويثبتون الحكم بها فى غير المنصوص فينالون درجة المجتهدين وثوابهم كذا ذكر شمس الائمة وعن الثانى ان الكلام فى غير صورة التعريض والكناية اذ لا نزاع فى الدلالة على النفى عن المسكوت عنه فى هذه الصورة.

الشئ عند[1] البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم[2] وجوب الغسل بالاكسال وهو[3] ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا[4] يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم[5] الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لايكون غير زيد موجودا ولاجماع[6] العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لايدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم[7] انه لادلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال .

قوله والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى والمصنف خص الكفر بالاول والكذب بالثانى* فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولاطريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم* قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلايجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص* وقد يجاب بان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لايتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى اولى وبان مايكون مؤثرا فى اثبات شيء لايكون مؤثرا فى اثبات ضده* ورد كلاهما بانه لم لايجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا.

٢) قوله عدم وجوب الغسل بالاكسال فى تاج المصادر الاكسال انزال نا افتادن در جماع ثم من اوجب الغسل فى الاكسال من القائلين بالمفهوم لاينكر دلالة الحديث على النفى فى الاكسال لكنه يقول بالنسخ لقوله عليه السلام اذا التقا الختان وجب الغسل ان علم بالتراخى والا يترجح المنطوق على المفهوم.

٣) قوله وهو ان يفتر الذكر فى تاج المصادر الفتور سست شدن.

٤) قوله والا يلزم الكفر والكذب قيل انما يلزم ذلك اذا وجد شرائط مفهوم المخالفة ولم يوجد فان من الشرائط ان لايوجد دليل على ان المتكلم لايريد النفى عن المسكوت عنه وحال المسلم دليل انه لاينفى الرسالة عن سائر الانبياء وحال العاقل دليل على انه لاينفى الوجود عن سائر الاشياء وبعبارة اخرى انه قد شرط فى المفهوم ان لايظهر المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه فى الحكم والمساوات عند المتكلم ظاهر للسامع العارف بان المتكلم مؤمن عاقل.

٥) قوله يلزم الكفر فى قوله محمد عليه السلام ما احسن ماذكر فى التلويح انه يلزم كل من الكفر والكذب فى كل من القولين اما الكذب فيهما فظاهر وكذا الكفر فى الاول واما الكفر فى الثانى فلانه يلزم انكار وجود الصانع تعالى .

٦) قوله ولاجماع العلماء على جواز التعليل المراد التعليل الذى يوجب الحكم فى غير المنصوص ايضا واما التعليل القاصر الذى لايجرى فى غير المنصوص كما علل الشافعى رحمه الله تعالى الربوا فى الذهب والفضة بالثمنية فلا يجوز عندنا فلا اجماع وايضا التعليل القاصر لاينافى مفهوم المخالفة وانما المنافى ما يوجب مفهوم الموافقة فلايكون الاجماع عليه ابطالا للقول بالمفهوم قد يقال ان جواز التعليل انما هو فيما يظهر للمجتهد المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه لافى غيره والقول بالمفهوم انما هو فى غيره كما يظهر ببيان الشرائط فهذا غير قادح فى القول بالمفهوم.

٧) قوله فعلم انه لادلالة اه قيل لواريد انه يعلم من ذلك ان حكم الاصل لايدل على حكم المخالف فى نظير الاصل ولا فى غير نظيره فليس الامر كذلك فظاهر انه لايعلم من ذلك ان حكم الاصل لايدل على الحكم المخالف فى غير النظير ولواريد انه يعلم انه لايدل على الحكم المخالف فى النظير فذلك لاينافى الدلالة عليه فى نظير فيكون هذه الدلالة مفهوم المخالفة ودلالة التعليل مفهوم الموافقة فيجتمعان واستدل فى التحقيق بوجه آخر وهو انه قال عليه السلام لايبولن احدكم فى الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة فهذا لايدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من موجبات الغسل وايضا النص لم يتناول المحل الذى اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فلايوجبه فيه نفيا ولا اثباتا والجواب ان الحديث مما لم يوجد فيه شرط المفهوم لظهور المساواة بين الموجبات وان عدم التناول لفظا لشئ لايوجب عدم افادة الحكم فيه الاترى انهم قالوا ان القياس مظهر للحكم الثابت بالنص لامثبت ولم يتناول الفرع لفظا واما عدم التناول معنى فمحل تردد.

من

من اللام وهو للاستغراق غير ان الماءُ يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلاماء فاجاب[1] عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماءُ الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه[2] اى من مفهوم المخالفة هذه المسألة وهى ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى اونقول[3] تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اى وهوالراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى ماعدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله[4] تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل[5] بالفتيات المؤمنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اى الاماءُ غير المؤمنات[6]

قوله وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيءُ بالصفة اى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على نفى الحكم عما لايوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المبتادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لايطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية* وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على مانقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون بهلغة لما فهموه* الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض العقلاء* فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذبه تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفى من الغير وذلك دور* اجيب بان مايتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لاتكثر الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لاعقلا اى حصولها فى الواقع لاتعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لايثبت بمافيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره* الثالث انه لولم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لايستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاءُ من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسول اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بمافيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لافائدة فى اللفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية ولايجرى هذا فى مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لولم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود* لايقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق* لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر* الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة.

---

۱) قوله فاجاب الخ اواب بان الاستغراق انما فهمه منكر الغسل فى الاكسال واما فى غيره فانما يجمل اللام للعهد اى غسل المحتلم انما هو من المنى لا من الرؤيا بالمجردة من الماءُ والقائل بوجوب الغسل بالتقاء الختانين هو غيره فلايرده الاعتراض وبان الاستغراق فليكن منسوخ البعض بحديث التقاء الختانين فى المهذب الختانين بكسر الخاءُ وآنجه درختنه ببرند ازمرد وزن.

۲) قوله ومنه الخ فى التحقيق ان الشافعى رحمه الله تعالى الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا للعدم عند العدم فهذا يقتضى تأخر الوصف عن الشرط كما فعل الشيخ حسام الدين.

۳) قوله اونقول الخ فيه ان المفهوم المخالف على مامر ثبوت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف مايثبت فى المنطوق فلايصح ان يقال بعض المفهوم تخصيص الشى بالوصف واما الدلالة على نفى الحكم عما عدا الوصف فقريب من الثبوت المذكور بينهما ملازمة.

٤) قوله كقوله تعالى من فتياتكم قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المؤمنات المحصنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى فلينكح من امائكم المؤمنات فى المهذب الفتاة زن جوان الفتيات جمع فتى فى الاصل يطلق على الحرة والامة والتخصيص بالثانية بالوصف المملوكة فالحكم فى الامة الشابة ثابت بعبارة النص واما فى الامة الغير الشابة فثابت بالدلالة والقياس وفى التحقيق ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لايوقران توقير الكبار لرقهما فهذا يدل على ان المراد مطلق الاماءُ الشامل شابة او شيخة فحينئذ يكون الحكم فى الكل بطريق العبارة فالتقييد بوصف الايمان عند الشافعى رحمه الله تعالى يدل على نفى الحكم عن الكافر وان كانت كتابية فلايحل عنده نكاح الامة الكتابية وعندنا يحل لقوله تعالى واحل لكم ماوراءُ ذلكم لانا لسنا قائلين بالمفهوم ليكون الآية منسوخا او مخصصا بذلك المفهوم على انه يمكن ان يراد بالايمان فى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات الايمان بكتاب الله تعالى سواء كان كتاب محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم اوكتاب غيره من الانبياءُ عليهم السلام.

٥) قوله خص الحل بالفتيات والاظهر ان يقال خص الفتيات بالمؤمنات وان يجعل عدم حل نكاح الفتيات الغير المؤمنات من لوازم التخصيص بالوصف.

٦) قوله غير المؤمنات بالجر صفة الفتيات فان للمؤمنات غير تعرف بالمغايرة وهو الكافرات فيكون مثل القائل عليك بالحركة غير السكون ويجوز النصب على انه حال.

للعرف فان فی قوله الانسان الطویل لایطیر یتبادر الفهم منه الی ماذکرنا ولهذا یستقبحه العقلاء والاستقباح لیس لاجل نسبة عدم الطیران الی الانسان الطویل لانه لو قال الانسان الطویل وغیر الطویل لایطیر لایستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه یفهم منه ان غیر الطویل یطیر ولتکثیر الفائدة ولانه لو لم یکن فیه تلك الفائدة لکان ذکره ترجیحا من غیر مرجح لانه لو لم یدل علی نفی الحکم عما عداه لکان الحکم فیما عدا الموصوف ثابتا فتخصیص الحکم بالموصوف یکون ترجیحا من غیر مرجح لان التقدیر تقدیر عدم المرجحات الاخر کالخروج مخرج العادة الی آخره ولان مثل هذا الکلام یدل علی علیة هذا الوصف نحو فی الابل السائمة زکوة فیقتضی العدم عند عدمه وعندنا لایدل لان موجبات التخصیص لاتنحصر فیما ذکر * اعلم ان القائلین بمفهوم المخالفة ذکروا فی شرائطه ان التخصیص انما یدل علی نفی الحکم عما عداه اذا لم یخرج مخرج العادة ولم یکن لسؤال او حادثة او علم المتکلم بان السامع یجهل هذا الحکم المخصوص فجعلوا موجبات التخصیص منحصرة فی هذه الاربعة وفی نفی الحکم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصیص لنفی الحکم عما عداه فاقول ان موجبات التخصیص لاتنحصر فی تلك المذکورات نحو الجسم الطویل العریض العمیق متحیز فان شیئا من هذه الاشیاء لایوجد الا فیه ومع ذلك لایراد منه نفی الحکم عما عداه لانه لو کان لنفی الحکم عما عداه یلزم ان الجسم الذی لایوجد فیه ذلك الوصف لا یکون متحیزا وهذا محال لان الجسم لا یوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعریفا للجسم

قوله وعندنا لایدل لان موجبات التخصیص لاتنحصر فیماذکر * فان قیل هذا استدلال علی اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلایکون موجها * قلت اذا کان مذهب الخصم دعوی ثبوت الشیء والمطلوب منع ذلك ونفیه کفی فی المطلوب رد ما ذکره الخصم من الادلة لان الحکم منتف مالم یقم علیه الدلیل وانما سکت عن رد البعض لظهوره علی ان ماذکره المصنف یصح ان یجعل دلیلا علی مذهبه کما نبینه انشاء الله تعالی * فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لایظهر اولویة ولامساواة علی ماصرح به المصنف ایضا فکیف ادعی انهم حصروا موجبات التخصیص فی الاربعة المذکورة وفی نفی الحکم عما عداه * قلت لان ظهور الاولویة او المساواة وان شرط عدمه فی المفهوم الا انه لیس موجبا للتخصیص علی مالایخفی.

واشارة

١) قوله للعرف ای لمعروفیة هذا المعنی فی التقیید بالوصف عند عامة الفاهمین المعانی من الفاظها لان المتبادر من اطلاق العرف هو العرف العام ٢) قوله الانسان الطویل لایطیر لو ارید بالطیران السرعة فی السیر لصحة الاختصاص فلایستقبح فعدم الصحة مبنی علی الارادة المعانی الحقیقی. ٣) قوله فعلم ان الاستقباح اه قیل لم لایجوز ان یکون الاستقباح لاستدراك الوصف اذ لامدخل له فی نفی طیران لثبوت النفی بدونه وهذا الاستقباح لایجری قوله الانسان الطویل وغیر الطویل لایطیر لان الوصف ههنا لاظهار عموم الحکم نوعی الجنس. ٤) قوله ولتکثیر الفائدة هذا الوجه لایوجب القول بالمفهوم والا فالمعانی اکثر من ان یحصی وفی القول بالدلالة علی کل منهما تکثیر الفائدة فینبغی ان یدل اللفظ علی کل منهما هف. ٥) قوله لکان ذکره ترجیحا اه لانه حینئذ یکون ذکره وترکه سیان ووجه ترجیح المذکور انما هو الفائدة والمفروض وجود الشرائط المعتبرة فی مفهوم المخالفة وعند عدمه لافائدة اصلا فلایوجد وجه الترجیح اولانه حینئذ یکون الوصف وضده مستویان فی عدم الفائدة فاختیار احدهما فی طرف الذکر او طرف الترك دون الآخر ترجیح بلامرجح واجیب بان المرجح عدم الجزم بان الحکم فی المسکوت عنه او تطبیق الکلام بکلام من سمع الحکم منه وقد خص الوصف بالذکر للسؤال او الحادثة او اشباههما او التلذذ بذکر المذکور دون المتروك ولم یقدر عدم هذه الامور فلیکن الترجیح لشیء من ذلك.

٦) قوله لکان اه فی الملازمة نظر لجواز ان لایدل اللفظ علی نفی کان فی الواقع ولو قیل لیس المراد بالثبوت ماهو بحسب الواقع بل ماهو بحسب دلالة اللفظ فنقول اذا لم یدل اللفظ علی نفی الحکم لا یلزم ان یدل علی ثبوته.

٧) قوله ولان مثل هذا الکلام اه قیل هذا اذا کان الوصف فی جانب مانسب الیه الحکم کقولك اکرم رجلا عالما لا تکرم رجلا جاهلا واما اذا کان فی جانب الحکم کقولك اضرب زیدا ضربا شدیدا فلا دلالة علی العلیة علی انه کثیر مایکون الوصف فی طرف المنسوب الیه دلالة علی العلیة کقولك جاءنی رجل هندی او رجل بغدادی وان الکلام فی مطلق الوصف فلاانطباق بین الدلیل والمدعی.

٨) قوله نحو فی الابل السائمة زکوة یعنی ان السوم علة الزکوة فی الابل حتی لایجب فی غیر السائمة لانتفاء العلة قیل انتفاء العلة لایوجب انتفاء الحکم لجواز ان یکون له علل متعددة یوجد باحدهما بعد انتفاء الآخر کنیة التجارة فی العلوفة یجب به الزکوة بعد انتفاء السوم.

٩) قوله لان موجبات التخصیص یجوز کسر الجیم وفتحها فهذه الامور غایات للتخصیص فیکون عللا بحسب علم الفاعل ومعلولات بحسب الخارج فموافقة العادة السؤال او الحادثة واعلام السامع بما کان یجهل به فی اعتقاد المتکلم مترتبة علی التخصیص متأخر عنه فی الوجود لکن العلم بها وارادة وجودها متقدم علیه باعث الیه.

١٠) قوله فجعلوا اه فیه نظر لما ذکر فی التلویح فی اول الفصل انهم قالوا فی آخر ذکر الشرط او غیر ذلك مما یقتضی به تخصیص المنطوق بالذکر وایضا قوله فی هذه الاربعة منقوض بظهور اولویة المسکوت عنه او مساواته

١١) قوله نحو الجسم الطویل اه مثال لما یدل علی نفی الحکم عما عدا المذکور قیل لانم ذلك فانه یدل علی سلب التحیز عن الجسم الذی لیس فیه بعض هذه الصفات وهذا السلب حق لان الجسم المذکور معدوم لایتصور وجوده وکل معدوم یصح سلب الصفات الموجودة عنه.

١٢) قوله من هذه الاشیاء الاشارة الی الامور الاربعة فقیل لم لا یجوز ان یکون من باب الخروج مخرج العادة فان مالایوجد اصلا لا یوجد عادة فیصح ان یقول ان عادة الصانع تعالی جرت بان یجعل الجسم متصفا بهذه الثلثة. ١٣) قوله وهذا محال لوکانت الاشارة الی سلب التحیز فلااستحالة فی نسبة السلوب الی المعدومات بل یجب ذلك اذ لاینسب الیها ثبوت فلو لم یصح نسبة السلب یلزم ارتفاع النقضین هف ولوکانت الی وجود الجسم الذی لایوجد فیه ذلك الوصف فدلالة الکلام علی نفی الحکم عما عدا المذکور لایستلزم وجود الجسم المذکور لیلزم من استحالته استحالته. ١٤) قوله وانما وصفه اه اضمار فی موضع الاظهار واظهار فی موضع الاضمار فالاصل ان یقول وصف الجسم تعریفا له وتعریف الجسم هکذا انما هو رأی البعض فاراد بالطول الخط المفروض اولا وبالعرض الخط المفروض ثانیا وبالعمق الخط المفروض ثالثا لاامتداد الی جانب التحت لان المرکب من ثلثة جواهر افراد فی صورة المثلث بان التقی الجزئان المتلاقیان الجزء الثالث الوارد علی ملتقاهما هکذا جسم ولیس فیه امتداد الی التحت وعند البعض لابد من طول وعرض متقاطعین علی زاویتین قائمتین هکذا ثم لابد من آخرین هکذا فوق الاولین او تحتهما فلابد من ثمانیة اجزاء وقال الامام عمر النسفی رحمه الله تعالی ان الجسم مایکون مرکبا من جزئین فصاعدا.

واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح اوالذم فانه قد يوصف الشيء للمدح اوالذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخره ونحو المدح اوالذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اشياء اخر غير ماذكروا او التأكيد نحو امس الدابر لايعود اوغيره اى غير التأكيد نحووما من دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان الموجبات منتفية الانفي الحكم عما عداه فقوله تعالى ومامن دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولايراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة* وقد ذكر فى المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة

قوله نحو ومامن دابة فى الارض ولاطائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع ومامن طائر قط فى جوالسماء يطير بجناحيه الاامم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف كلام صاحب المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لايحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقدير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ماعداه مشروطة بالجزم بان لاموجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه* وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة اوخوف اوغير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا* واما ثانيا فلان الوصف للكشف اوالمدح اوالذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقض الشيوع وتقليل الاشتراك* واما ثالثا فلانه لانزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص.

١) قوله واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف قيل فيلزم ان لايتحيز الجوهر الفرد الذى هو جزء من الجسم حتى يكون وجود الكل فى حيز بدون الجزء بل وجود الشيء بدون نفسه لان الكل انما هو مجموع الاجزاء ولم يوجد شيء منها لانها جواهر افراد.

٢) قوله وكالمدح اى كالكلام المشتمل على الوصف بمجرد المدح نحو بسم الله الرحمن الرحيم اوالذم نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فهذا ايضا لا يدل على النفى فلا يوجد اله ليس برحمن رحيم لئلا يبتدأ باسمه ولا شيطان غير رجيم لئلا يعاذ منه.

٣) قوله اشياء آخر وهى قصد التعريف والمدح والذم.

٤) قوله نحو امس الدابر فى الصراح امس دى روز هى مبنى على الكسر عند بعضهم ومعرفة معرب عند بعضهم ومعرفة انتهى فيصح التوصيف بالمعرف باللام وفى المهذب والصراح الدابر ليس رو.

٥) قوله نحو ومامن دابة فى الارض قد مران النكرة الموصوفة بصفة عامة فالتوصيف ههنا لافادة العموم بل لتأكيد العموم المستفاد من كون النكرة فى موضع النفى مؤكدا بمن الاستغراقية ويجوز ان لا يكون توصيفا فيكون الظرف خبرا فقوله تعالى الا على الله حال من الظرف او يكون متعلقا باسم الفاعل معمولا له.

٦) قوله ولا يراد اه قيل يجوز ان يراد النفى على معنى ان كل دابة ليست فى الارض مرزوقا من الله فليس موجودا.

٧) قوله لان الدابة لا تكون الا فى الارض فى المهذب الدابة جنبنده ومذكر ومؤنث را گويند فيصح الاطلاق على اهل السموات من الملائكة ايضا لانهم احياء يتحركون بامر الله تعالى فيمكن ان يقول ان التخصيص بالوصف لنفى الحكم عن الملائكة حيث لا يأكلون ولا يشربون ولا يلبسون ليس فيهم نفس وشهوة.

٨) قوله مع انه لم يوجد اه قيل بعد تسليم ان الدابة لا تطلق على اهل السموات ان العادة والحادثة ان الدابة تكون فى الارض فلم لا يجوز ان يكون من باب الخروج مخرج العادة اومن باب التخصيص للحادث.

٩) قوله ليعلم ان المراد اه قيل يجوز ان يكون التوصيف للرد على من زعم من المشركين ان الله تعالى اله فى السماء واله فى الارض غيره تعالى كما روى ان نمرود ودقيانوس وفرعون وشداد كانوا يدعون ذلك لعنة الله تعالى عليهم وعلى اتباعهم فانه اذا كان رزق اهل الارض عليه تعالى كان الاله فى الارض هو الله تعالى.

غير محصورة[1] فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الانفى الحكم عماعداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا[2] فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد[3] لا يفيد الحكم الكلى على انه[4] كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فائدة تعجزعن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته[5] اى الوصف ان يكون علة وهى لاتدل[6] على ما ذكرلان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول[7] ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لاحكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لابناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن[8] ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لايثبت الحكم الثبوتى فيماعدا الوصف عندنا كقوله[9] عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة فانه لايلزم منه ان الابل اذالم[10] تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا[11] لان الحكم الثبوتى لايمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا[12] من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها

قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لايوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله** ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لوثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول .

كما

١) **قوله** غير محصورة اى فيما ذكروا.   ٢) **قوله** فلانهم لم يجدوا اه فى نفى الوجدان دون الوجود اشعار بانه يمكن ان يكون هناك فائدة لكنهم لم يشعروا بها فيحتمل ان يكون المراد بالطيران طيران الذهن من المبادى الى الادراكات فالمقصود نفى الحذاقة عن الطول غالبا .

٣) **قوله** لكن المثال الواحد اه قيل ان غرض المستدل ان الاستقباح ههنا ليس الا للدلالة على المفهوم وهذه الدلالة ليست الالهئية التوصيف وهى مشتركة بين هذا المثال وسائر الامثلة فيلزم ان الدلالة على المفهوم فى الجميع نعم ان المدلول غير مراد فى البعض بالقرائن الدالة على ذلك لكن عدم الارادة يوجب عدم الدلالة الاترى ان اللفظ يدل على معناه الحقيقى وكثيرا ما لايراد بالقرينة الدالة على ان المراد المعنى المجازى فالحاصل ان الحكم فى المثال الواحد اذا كان للامر المشترك بين سائر افراد الجنس يوجب الحكم فى الجميع .   ٤) **قوله** على انه كثيراما اه هذا تكرير لمعنى قوله فلا يحصل الجزم اه.

٥) **قوله** ولان اقصى درجاته فى المهذب الاقصى دورتر والمراد ههنا اعلى المراتب فانها بعدها فنقول فى زعمهم من سائر الدرجات لانه اقرب من الدلالة على المفهوم.

٦) **قوله** وهى لاتدل اه اى علية الوصف للحكم لايدل على انتفائه فيما لم يوجد فيه الوصف دلالة يوجب العلم الظنى فانها مبنية على تعليل انتفاء الحكم فى المسكوت عنه بنفى العلة وسيأتى فى فصل الحجج الفاسدة انه لايصح التعليل بالنفى الا ان يثبت بالاجماع انه ليس للحكم علة اخرى.

٧) **قوله** ونحن نقول اه لعل المراد انا نقول بعدم الحكم عند عدم الوصف فى بعض الصور كعدم اجزاء التحرير عند عدم الايمان فى كفارة القتل الثابتة بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة لافى جميعها والالا يصح قوله فيما بعد هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا ومعناه انه يحل هذا النكاح عندنا كما قال المصنف فى المختصر وصح نكاح الكتابية ولو امة والظاهر هذا التبعيض مبنى على ضابط كما يقال ان الحكم فى المنطوق ان كان موافقا للحكم الاصلى فلا ينعدم بانعدام الوصف كحل النكاح فى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فان الحكم الاصلى هو الاباحة لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وان كان مخالفا له ينعدم بانعدام الوصف بناء على اصل العدم.

٨) **قوله** ومن ثمرات الخلاف اه لعل المراد بالحكم الثبوتى به الوجوب والندب والاباحة وبالعدمى الحرمة والكراهة تحريما او تنزيها والا فكل حكم باعتبار نفسه ثبوتى وباعتبار انه عدم ضده عدمى لايقال ان قوله اذا كان الحكم المذكور اه يدل على انه اذا كان الحكم المذكور حكما ثبوتيا يثبت الحكم العدمى فيما عدا الوصف والا فلا يثبت العدم عند عدم الوصف عندنا اصلا هف لان العدم اما حكم ثبوتى فقد قلتم انه لايثبت واما حكم عدمى فلو لم يثبت ذلك ايضا يلزم ان لا يثبت العدم اصلا فحينئذ ينبغى ان يثبت عدم الحل عندنا فى الامة الكتابية هف لانا نقول انما يلزمنا القول بثبوت العدم فى الجملة لافى جميع الصور فلا يلزمنا القول بحرمة الامة الكتابية.

٩) **قوله** كقوله عليه السلام اه فان قلت ان الحديث ليس من باب التخصيص بالصفة والكلام فيه قلنا تقدير الكلام ليس فى الابل العلوفة زكوة بتقدير الموصوف.

١٠) **قوله** اذا لم يكن علوفة فى المهذب العلوفة بفتح العين گوسپند پرواى والمراد ههنا غير السائمة.

١١) **قوله** عندنا اه ليس المعنى انه لايجب الزكوة عندنا فى الابل السائمة بل المعنى ان وجوب الزكوة فيها لم يثبت عندنا بمفهوم هذا الحديث بل انما يثبت لقوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة الحديث مذكور فى كشف المنار .

١٢) **قوله** وايضا من ثمرات الخلاف اه الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى الموضعين الاول ان ثبوت العدم عند عدم الوصف بمفهوم النص عنده وبعدم العلة عندنا والثانى وهو فرع الاول ان العدم عند العدم حكم شرعى عنده وعدم اصلى عندنا فالثمرة الاولى ثمرة الخلاف الاول وهذه ثمرة الخلاف الثانى فمن قال بانه حكم شرعى صح تعديته من مورد النص الى غيره عنده ومن قال انه عدم اصلى لايصح التعدية عنده.

١) قوله كما في قوله تعالى يريد ان الحكم ههنا وهو اجزاء تحرير الرقبة منتف عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى في مورد النص وهو كفارة القتل بانتفاء الوصف وهو الايمان لكن هذا الانتفاء عنده حكم شرعي ثابت بمفهوم النص وعندنا عدم اصلي مبني على عدم العلة وليس بحكم شرعي فلذلك عدى الشافعي رحمه الله تعالى هذا الانتفاء الى غير الورد وهو كفارة اليمين ولم نعده لانتفاء بعض شرائط القياس وهو ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا ثابتا بالكتاب اوالسنة اوالاجماع وايضا من الشرائط ان لايكون نص في الفرع وقوله تعالى في كفارة اليمين اوتحرير رقبة نص مطلق يدل باطلاقه على جواز تحرير اى رقبة كانت من المؤمنة والكافرة فالتعدية ههنا كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى يكون ابطالا للنص فلايجوز.
٢) قوله وقد مر في فصل المطلق والمقيد انه اذا اوردالمطلق والمقيد في حكم واحد واختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لايحمل في الموضعين المطلق على المقيدعندنا ويحمل عنده فقد دل ذلك على تعدية عدم جواز الكافرة الى كفارة اليمين عنده لا عندنا.

كما[1] في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد[2] مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره[3] قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع[4] انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان[5] العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم[6] علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لايلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل[7] لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لوكان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا[8] انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسبا الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لوكانت[9] دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلافان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فتحتاج ثبوت

قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ماينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء المؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ماذكره قوله في بطون مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة.

٣) قوله ونظيره اه متعلق بصدر الكلام اى نظير التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى لا عندنا ولو علق باخر الكلام وهو قوله ونحن نقول اه على معنى انا قلنا في الآية بعدم حل النكاح عند عدم الايمان في الامة المجوسية بعدم العلة وهو الايمان لكان له وجه لكن يأبى عنه قوله هذا لايوجب اه حيث يدل على التعليق بصدر الكلام ثم قوله تعالى من فتياتكم الآية لايدل على صحة النكاح بين المالك والمملوك اذ المعنى من فتياتكم لبعض منكم او فتيات من جنسكم والاضافة بهذا المعنى للترغيب ولو اريد فتيات هي مملوكة لكم فالنكاح في الآية بمعنى الوطي دون عقد التزوج.
٤) قوله مع انه يحتمل الخروج اه فعادة المؤمنين على ماهو حق الايمان ان يأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر فيكلفون الارقاء بالايمان والمعتاد ان العبد والامة يطيعان امر المولى فالعادة ان يكون الاماء مؤمنات كما ان العادة ان يكون الربائب في حجور ازواج الامهات وايضا الخروج مخرج العادة قد يكون بجريان العادة في تقيد الحكم بالوصف كما انها قد يكون في تقيد الموصوف بالوصف واليه اشار بقوله فان العادة اه ولاشك ان العادة جرت بان ينكح المؤمن المؤمنة فالخروج مخرج العادة ههنا من وجهين بخلاف قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة ماجرت بعدم نكاح امرأة كان بينهما امتزاج بان كانت في حجره.
٥) قوله فان العادة الخ قيل لو اريد ان العادة في اوان النزول كانت كذلك فمحل تردد لان سبب هذه العادة انما هو نزول الآية ولو اريد انها بعد النزول كذلك فلاينقطع اذ لابد من العادة في وقت النزول.
٦) قوله ولايلزم اه ايراده في التخصيص بالوصف دون التخصيص باسم مبني على ان قوله الاكبر مني صفة الموصوف المقدر اى الولد الاكبر وقوله في بطون مختلفة احتراز عما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة احدهم دعوة الاخيرين والضابط في اختلاف البطون واتحادها ان يكون بين الولادتين ستة اشهر اواكثر وان يكون اقل من ذلك فعلى الاول يوجد الاختلاف وعلى الثاني الاتحاد.

٧) قوله بل لان السكوت الخ فانه اذا قال الاكبر مني يكون هذا سببا لتوقع السامع ان يبين حال الاخيرين فيحتاج الى البيان فاذا سكت عن الدعوة يكون في المعنى نفيا بخلاف ما اذا ادعى الاول بعد ولادته ثم ولدت الاخيرين فسكت فان السكوت ههنا ليس في موضع الحاجة بعدم ما يكون سببا للتوقع فلايكون نفيا فيثبت النسب لكن ينفى بالنفي.
٨) قوله وايضا انما انتفى اه قيل لواريد الدعوة الصريحة الظاهرة فهي ليست بشرط كما في الاخيرين من صورة ذكرناها ولواريد ما يعم الدعوة الضمنية الحكمية فهي مقصودة ههنا فانه كما ادعى الاول ثبت انها ام ولده وولد ام الولد ثابت النسب لان دعوة الاول متضمنة لدعوة الاخيرين كصورة ذكرنا قيل ان بينهما فرقا فان ولادة الاخيرين في الصورة المذكورة بعد تقرر امومة الولد فعدم النفي في معنى الدعوة فيما نحن بصدده قبل التقرر فعدم النفي ههنا ليس في معنى الدعوة ثم لا يظهر فائدة تقيد المسئلة بالثلثة والحكم جار فيما اذا ولدت اثنين في بطنين. ٩) قوله ان لو كانت اه زيادة سواء فتحت اوكسرت خلاف القياس وان جعل وانما يكون كذلك بمنزلة القسم الذي يراد ان بالفتح بينه وبين لو في افادة التأكيد ويجوز تقدير القسم ولا يبعد ان يكون الزائد هو لو لتأكيد معنى ان بالكسر.

نسبهما الى الدعوة ولايلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لاتقبل شهادتهم عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولايلزم لما ذكر ما لاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لاننفى الشبهة فيما نحن فيه اى فى التخصيص بالوصف اى لاننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفى علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لوكان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لايثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى حتى لايكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ماذكرنا فى التخصيص بالوصف وماذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا

قوله فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلانعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بالشرطية فان شرط الشئ مايتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشئ ولامؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والافجميع ما ذكر فى الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ماذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لابناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وماذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لوقال ان كانت الابل علوفة فلاتؤد زكاتها لايجب بذلك الزكاة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لايجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز.

---

١) قوله فى ارض كذا ظرف مستقر اى موجودا فى ارض كذا او يتعلق بقوله وارثا اى وارثا يرث من ارض كذا بدليل قوله فيما بعد لان ذكر المكان اه.

٢) قوله بناء على ان التخصيص اه لايقال لم لايجوزان يكون عدم القبول بناء على انه شهادة على النفى او بناء على ان نفى العلم لايوجب انتفاء الوارث فليكن موجودا مجهولا للشهود لانا نقول لوكان عدم القبول لذلك يلزم ان لاتقبل اذا قالوا لانعلم له وارثا مطلقا.

٣) قوله لان الشاهد اه ويمكن ان يقال عدم القبول بناء على انه لايدل على عدم العلم بالوارث اصلا اذ لو علموا بالوارث فى غير ارض كذا ولم يعلموا به فيها يصدق قولهم المذكور واما قولهم لا نعلم له وارثا فهو يدل على عدم العلم بالوارث اصلا.

٤) قوله جاء شبهة اى شبهة انهم يعلمون وارثا فى غير هذه الارض يعنى ذكر الزيادة يوقع هذا المعنى فى القلب فهو الادراك وان لم يصل الى حد الظن لكن قد يصل الى الشك.

٥) قوله لان ذكر المكان اه يعنى ان الشهادة مقبولة من غير حاجة الى ذكر المكان بخلاف مسئلة الدعوة فان النسب لايثبت بدون ذكر الوالد.

٦) قوله عن المجازفة فى تاج المصادر المجازفة والجزاف بگزاف كارى كردن فارسى معرب والمراد التخمين والتكلم بطريق الشك والاحتراز عن المجازفة دفع توهمها.

٧) قوله متفحصين اى متجسسين متفتشين فى تاج المصادر التفحص واثبروهيدن.

٨) قوله اما سائر الاراضى فلا معرفة قيل فكيف يقبل الشهادة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ولا بدان يثبت ان لا يكون وارث اصلا وعند عدم علم الشاهد لسائر الارض هل فيها وارث اولا لايثبت ذلك.

٩) قوله عملا بالشرطية لواريد بالشرط مايتوقف عليه وجود الغير فالتعليق بالشئ بادوات الشرط لايوجب كون ذلك كذلك وانما يوجب سببية الاول للثانى وترتب الثانى على الاول لاالتوقف ولواريد مايترتب عليه وجود الغير فالعمل بالشرطية انما يقتضى وجود الثانى عند وجود الاول لاانتفائه عند انتفاء الاول فى ان هذا دليل يتفرد به الشرط وجميع ماذكر فى الصفة جار ههنا فيقال ان قوله ان كان الانسان طويلا لايطير تبادر الفهم الى نفى عدم الطيران عند عدم الطول ولهذا استقبحه العقلاء اى آخر ما ذكر فى الوصف.

١٠) قوله بل يبقى الحكم اه اراد بالحكم ما يضاده المعلق بالشرط كالنكاح فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فالنكاح عند عدم الدخول ثابت لابدلالة هذا الكلام بل بناء على عدم علة الطلاق فقوله على العدم الاصلى اى بناء على عدم العلة الذى هو الاصل بالنسبة الى وجودها.

١١) قوله بعين ما ذكرنا اى بمثل ما ذكرنا بعينه ويجوز ان يكون الباء للسببية اى للدليل ذكرنا بعينه فهو متعلق بقوله وعندنا لايثبت به فقوله ماذكرنا اراد به قوله لان موجبات التخصيص اه وقوله ولان اقصى درجات الوصف ان يكون علة له.

لانّ[1] الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولايترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو مايترتب الحكم عليه ولايتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لابالمعنى[2] الثانى اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفا الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بلْ[3] لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثانى فانه لادلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو انْ[4] دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب[5] آخر فقوله[6] تعالى ومن لمْ يستطع منكم طولا الآية.

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انالانسلم ان الشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ بل ماعلق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولايلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام مايتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين مايتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فى الشيء ولامؤثرفيه وفى اصطلاح النحاة مادخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا اوخارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اومعلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة اوغير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قديجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلانزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولانزاع فى عدم القطع قوله ومن لم يستطع اى ومن لم يملك زيادة فى المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لايجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لاحكم شرعى فلايصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم على ماهو مذهب الشافعى رحمه الله فى ان المخصص لايجب ان يكون موصولا بالعام ولاناسخا له على ماهو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لاتخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لاعدما اصليا * وقديقال المراد انه لايصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولاناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لاخفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولاناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى * فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة * قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لاينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال.

١) قوله لان الشرط اه تعريف شرط على ما سيأتى فى باب الحكم من القسم من الكتاب ان ما يتعلق بشئ غير داخل فيه ولا مؤثر فيه ولا موصل اليه فى الجملة بان يتوقف عليه ذلك الشئ ثم قسم ذلك الى الشرط المحض والى ما فى حكم العلة او فى حكم السبب وقسم الشرط المحض الى الحقيقى كالوضوء للصلوة والى الجعلى وهو المعلق به بكلمة الشرط فاول المعنيين ههنا يتناول الشرط الحقيقى والذى فى حكم العلة كحفر البئر اذا سقط فيها رجل فانه شرط السقوط وعلة ثقل الجثة والذى فى حكم السبب كحل قيد عبد الغير اذا ابق فهو شرط تلف المال وعلته الابق وثانيهما هو المعلق به بكلمة الشرط وبين كلامه يدافع فقال ههنا ان المعلق به لايتوقف عليه الحكم وجعل فى باب الحكم قسما من التعريف المذكور ثمة وقد اعتبر فيه التوقف عليه كما مر.

٢) قوله لابالمعنى الثانى يعنى ان الشرط التعليقى هو الثانى فلا يوجب انتفاء الحكم بانتفائه.

٣) قوله بل لاشك ان عدم صحة الصلوة اه فيه نظر اما اولا فلان العدم الاصلى على ما مر فى التخصيص بالوصف هو ان ينعدم الحكم بناء على عدم العلة وهذا ليس كذلك لان الوضوء ليس علة لصحة الصلوة فانهم جعلوه شرطا حقيقيا وهو مقابل للعلة والسبب والركن والعلامة نعم الشرط التعليقى قد يكون علة كقولك ان جاءك زيد فاكرمه ولكن الحقيقى ليس من التعليقى واما ثانيا فلان الحكم الشرعى ما يثبت بخطاب الشارع ولايدركه لولا خطاب الشارع وعدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء كذلك فيكون حكما شرعيا.

٤) قوله نحو ان دخلت الدار اه قيل ان المشروط بالدخول انما هو الطلاق بذلك اللفظ المخصوص الصادر فى الزمان المخصوص لا مطلق الطلاق وهذا متوقف على الدخول لايوجد بدونه وانما الموجود بدونه مطلق الطلاق وتخرج من هنا الجواب عن التدافع المذكور فى هذه الصفحة فمعنى التوقف توقف خصوص المشروط ومعنى عدم التوقف عدم توقف جنس المشروط.

٥) قوله بسبب آخر اى لسبب غير الايجاب المعلق بالشرط لالسبب غير الشرط فلا يلزم الا كون المعلق سببا لا كون الايجاب الشرط سببا.

٦) قوله فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا اه فى تاج المصادر الاستطاعة توانستن الطول بدرازى و بفضل غلبه كردن وبا كسى فضل كردن فيجوز ان يراد به الغلبة واعطاء المال على ان النصب لكونه مفعولا به اى ومن لم يستطع ان يغلب على نكاح المحصنات بالكفار توالمال ولم يستطع ان يعطى المال لان ينكح المحصنات قال البرجندى فى قول المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر والامة على طول الحرة يعنى يجوز نكاح الحرامة الغير على قدرته على نكاح حرة فلو اريد بالطول ههنا القدرة يكون النصب على المصدرية.

يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لايصلح مخصصا ولاناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تأثير فى العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق اى المشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلايكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق فى تأخير الحكم لافى منع السببية

قوله وهذا بناء التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعى رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لاحكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذلا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض .

فابطل

١) قوله يوجب عدم جواز نكاح الامة اه فى التحقيق ان جواز نكاح الامة مشروطة باربعة الشرائط فيران لايكون تحته حرة عند الشافعى رحمه الله تعالى فيكون الشروط عنده خمسة عدم الحرة تحته وعدم الامة الاخرى تحته لا بالنكاح ولا بملك اليمين وخشية الزنا وكون الامة مؤمنة وعدم طول الحرة اما الاخيران فلقوله تعالى ومن لم يستطع الآية واما الثلثة الاول فلان نكاح الامة عنده ضرورى ولا ضرورة بدونها.

٢) قوله على نكاح الحرة هذا يدل على ان المراد بالمحصنة فى الآية الحرة كما يقتضيه مقابلة المملوك فى المهذب المحصنة زن آزاد .

٣) قوله فيصير مفهوم اه وذلك لان العام حجة فيه شبهة عند الشافعى رحمه الله تعالى فكما يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس عنده فكذا بالمفهوم لايقال ان هذا المفهوم متراخى عن قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك يتوسط بينهما جمل كثيرة والتخصيص بالمتراخى غير جائز لانا نقول هذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فيجوز التخصيص بالمتراخى كما سيأتى فى باب البيان وايضا توسط الجمل فى ترتيب فى المصاحف ليس دليلا على عدم الاتصال عند النزول فيجوز عدم التوسط فى وقت النزول.

٤) قوله لا يصلح مخصصا اى لا ابتدأ اذا ثبت المقارنة بينهما ولا ثانيا اذا ثبت تخصيصه قبل ذلك بالمقارن واما خبر الواحد والقياس فيجوز التخصيص بهما ثانيا.

٥) قوله اعتبر المشروط بدون الشرط اى جعله بدون الشرط كلاما مستقلا تام الفائدة موجبا للحكم فاصل الاعتبار جعل الشىء فى حكم نظيره ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ حيث المتعظ غيره فى استحقاق الثواب والعقاب بالحسنات والسيئات فاستعمل اللفظ فى جزء معناه او المعنى جعل المشروط فى حكم نظيره من الكلام المشتمل على المسند والمسند اليه وحكم الاستقلال الحاصل ان نفس الجزاء عنده يوجب الحكم بدون ملاحظة الشرط وعندنا لا يوجبه الا بعد ملاحظة الشرط كما ان صدر الكلام انما يفيد الحكم بعد الاستثناء لان آخر الكلام اذا كان مغير الاوله توقف الاول على الآخر وما يتوهم ان الشافعى رحمه الله تعالى اختار ماذهب اليه اهل العربية من ان الحكم فى الجزاء والشرط قيد والحنيفة ذهبوا الى مازعم اهل المنطق من ان الحكم بين التالى والمقدم على ان الشرط ركن فى الحكم وليس بقيد زائد وان الحكم هو الاتصال بينهما والشرط محكوم عليه والجزاء محكوم به فهذا محض وهم اذ الكل مختارون مذهب اهل العربية غير ان الشافعى رحمه الله تعالى قال بايجاب الحكم قبل القيد والحنفية قالوا بالايجاب بعد القيد لاقبله.

٦) قوله فيكون له اى فيكون عدم الحكم عند عدم الشرط مستفاد من التعليق مفهوم ماله فيكون ثابتا بالنص كدلالة النص.

٧) قوله مثل انت اه التشبية فى عدم الاستقلال وعدم ايجاب الحكم لا فى الركنية من الكلام فلا يتوهم انه احد طرفى الحكم كانت فى انت طالق ليلزم كون الشرط طرفا آخر منه .

٨) قوله فلا يكون اى فلايكون التعليق مؤثرا فى العدم مفيدا له.

٩) قوله انعقد سببا عنده فى التحقيق انه لاخلاف فى ان التعليق مؤثرا فى المنع لكن الممنوع عند الشافعى رحمه الله تعالى ثبوت الحكم وعندنا انعقاد السبب هو يقول ان السبب قوله انت طالق وهو موجود عند ذكر الشرط وهو قوله ان دخلت الدار كما هو موجود عند عدم ذكره لكن حكمه لايثبت لمكان التعليق وذلك التعليق الحسى فان قلت تعليق القنديل لايؤثر فى سبب السقوط وهو الثقل بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط قلنا ان التعليق انما دخل فى السبب دون حكمه فيؤثر فى منع السببية وما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان السبب وهو الجزاء موجود مع ذكر الشرط فليس السبب موجودا بوصف السببية والتعليق قد اثر فى السببية .

فابطل[1] تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل[2] الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة[3] اليمين اذا كانت[4] مالية فان الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء[5] على هذا الاصل فيثبت[6] نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان[7] المالي يحتمل الفصل بين[8] نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لايجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما[9] في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء

قوله وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة اويطعم عشرة مساكين اويكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لابقوله فان اليمين سبب .

۱) قوله فابطل تعليق الطلاق اى الطلاق المعلق لان السبب المضاف لغير المحل انما هو الطلاق دون التعليق به .
۲) قوله كتعجيل الزكوة وكاداء الفطرة قبل طلوع الفجر الفطر بعد وجود السبب وهو رأس يمونه وكاداء الصلوة في اول الوقت فان السبب دخول الوقت لكن وجوب الاداء انما هو في آخر الوقت وكالحج قبل وجود الاستطاعة فالسبب هو البيت لكن وجوب الاداء بعد الاستطاعة.
۳) قوله وكفارة اليمين لايقال ان هذا ليس مما نحن بصدده وهو تعليق امر بشرط هل يكون سببا بدون الشرط اولا ولا تعليق في اليمين لانا نقول التعليق الذى كلامنا فيه اعم من ان يكون من جانب المبتلى بالحادثة اومن جانب الشرع فان اليمين في ايجاب الكفارة معلقة بالحنث شرعا كما ان قوله انت طالق في ايجاب الطلاق معلق بدخول الدار فكما انه ينعقد سببا عنده قبل الدخول فكذلك اليمين ينعقد سببا عنده قبل الحنث.
٤) قوله اذا كانت مالية كاعتاق الرقبة واطعام عشرة مساكين اوكسوتهم.
٥) قوله بناء على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ينعقد سببا عنده وانما التعليق يؤخر الحكم الى زمان وجود الشرط.
٦) قوله فيثبت نفس الوجوب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني لزوم تفريغ الذمة عمايتعلق بها فنفس الوجوب ثابت في المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم والاول يتحقق بمجرد وجود السبب والثاني انما يتحقق بعد وجود السبب والشرط.
٧) قوله لان المالي اى الواجب المالي.
٨) قوله بين نفس الوجوب اماظرف اومفعول به على ان البين بمعنى الاتصال كقوله تعالى لقد تقطع بينكم بالرفع اى اتصالكم.
٩) قوله كما في الثمن فانه يثبت في الذمة بمجرد العقد ولايجب الاداء الا بعد تسليم المبيع وقبله في معرض السقوط بهلاك المبيع في يد البائع اويقال ولا يجب الاداء الا بعد حلول الاجل في البيع المؤجل وثمرة الثبوت في الذمة صحة المطالبة ووجوب الزكوة وثمرة وجوب الاداء انه لوامتنع عنه يجبر القاضي.

وفى البدنى[1] لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلاينفك احدهما عن الآخر ففى[2] فصل الامر يأتى ان فى العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا[3] لاينعقد سببا الاعند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على مامهدنا من الاصل وهو انا[4] نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت فى قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف[5] الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف[6] تكون سببا للكفارة

قوله وفى البدنى لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لايثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لاانفكاك بينهما فلايثبت الوجوب حيث لايثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلايصح كما لاتصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول * واعلم ان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لايتعلق الا بفعل المكلف بل لامعنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان * وذهب الامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف اوالمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لاتشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذى بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولايقال حرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها قوله وعندنا لاينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لايكون سببا * الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشىء ومفضيا اليه فكما لايكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل * واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا * واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلايكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع * واورد على الثانى انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق * واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى.

بل

---

١) قوله وفى البدنى فيه نظر اذ الصلوة يجب بدخول الوقت ولا يجب الاداء الا بعد حلول آخر الوقت بدليل انه لايجب الاعادة لو صلى فى اول الوقت ولو صلى قبل الوجوب يجب الاعادة وانه لايأثم بالتأخير الى آخر الوقت ولو وجب الاداء قبل آخر الوقت لكان آثما بالتأخير وايضا يجب القضاء بعد فوت الصلوة او الصوم وكذا الحج بعد الاستطاعة لكن على الفور فلا يجب الاداء فى آن الوجوب.

٢) قوله ففى فصل الامر اى فى فصل من باب الامر وهو الفصل الخامس الذى فى بيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت قال ثم القضاء واجب على المغمى عليه ولا اداء عليه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا.

٣) قوله وعندنا لاينعقد سببا الا عند وجود الشرط فان قلت ان السبب على ماذكره المصنف فى باب الحكم مايتعلق بالشىء غير داخل فيه ولا مؤثر فيه ولكن كان موصلا اليه فى الجملة ولا شك ان المشروط وهو الايجاب المعلق قبل وجود الشرط كذلك قلنا المراد بالسبب ههنا العلة لا ما يقابلها وسيأتى فى الباب المذكور ان المعلق بالشرط عند وجود الشرط يصير علة لاقبله.

٤) قوله وهو انا نعتبر قيل هذا انما يقتضى ان يكون للفظ الشرط مدخل فى تمام الكلام وافادته الحكم المقصود فذلك لا يستلزم ان يكون لوقوع الشرط مدخل فى سببية الكلام للحكم الشرعى كوقوع الطلاق فليكن مجموع اللفظى المشروط والشرط سببا للحكم على انه يتراخى الى وقوع الشرط كما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان لفظ المشروط بدون شرط سبب له ويتراخى الى وقوع الشرط.

٥) قوله فيختلف الحكم فى المسائل الظاهر ان الحكم فى الكفارة عندنا وهو عدم اجزائها قبل الحنث ايضا يبتنى على الاصل الممهد المذكور وليس الامر كذلك اذ ليس هناك شرط ومشروط يعتبر المجموع كلاما واحدا ليكون لوقوع الشرط مدخل فى سببية الكلام للحكم.

٦) قوله فكيف تكون قيل ان انعقادها للبر انما هو فى قصد المتكلم وذلك لا ينافى ان يكون شرعا سببا للكفارة الا ترى ان الشراء منعقد للملك وهو سبب لعتق القريب.

بل سببها الحنث لما لم ينعقد سبباعندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولايجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلايكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرطها والحنث سبب* وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية*

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لايشكل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الابزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لايقبل التأويل ولابد من ان يبين نسخه او عدم صحة قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلايكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى مالايتحقق الاعند عدم ذلك الشئ الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود السبب واليمين لايبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لاتوجد بدون اليمين فيكون شرطا * ولقائل ان يقول على الاول لم لايجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظور يهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لايجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لاللبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام اوالصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لايكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران.

١) قوله بل سببها الحنث قيل المراد بالسبب العلة لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة ولا واسطة ههنا.

٢) قوله لان التعجيل الخ قيل فكيف يجوز تقديم الزكوة للنصب لذي نصاب والنصاب الواحد انما يكون سببا لزكوة لا لزكوة سائر النصب.

٣) قوله والسبب للكفارة في التلويح ان سبب الكفارة هو الحنث عندنا بوجهين الاول ان اليمين وضعت للافضاء الى البر والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلايكون اليمين مفضيا اليهما لامتناع افضاء الشيء الى ما لايتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها بعد الحنث الذي نقض اليمين وفي الوجهين نظر اما في الاول فانه يدل على ان الكفارة لا يتحقق الا عند اليمين وليس الامر كذلك بل انما لايتحقق الا عند عدم ما وضع له اليمين وهو البر ولا امتناع في افضاء الشيء الى مالايتحقق الا عند عدم ماوضع له ذلك الشيء كشهادة الاربع بالزنا وضعت في الشرع للحكم بحد الزنا وهي يفضي الى احد الشهود للقذف عند عدم اتحاد المجلس في شرح البرجندي لوجاؤا متفرقين لايقبل الشهادة ويحدون حدا لقذف كذا في الكافي وحد الشهود امر لايتحقق الا عند عدم الحكم بحد الزنا واما الثاني فلان السبب لايجب بقائه عند وجود المسبب كالنكاح هو سبب لوجوب المهر في غير المدخول بها عند وجود الموت في احدهما وبه ينقطع النكاح.

٤) قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين المالي والبدني ساقط في التحقيق لان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة يعني ان الجواز انما هو بعد الوجوب حتى لو فعل قبل الوجوب يجب الاعادة فيلزم من ذلك انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهذا اولى مما ذكره المصنف لانه يرد عليه الاعتراض بان غرضه اثبات الفرق بين مايتعلق بالمال وبين مالا يتعلق بالمال وما لا يتعلق به اصلا بانفكاك نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني فجعل الاداء ايضا عبادة بدنية غير قادح في الفرض اذ لايلزم من ذلك عدم الانفكاك في الاول ولو ثبوته في الثاني ايضا.

٥) قوله حقوق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فان المقصود فيها هو المال اذ به ينتفع العبد.

٦) قوله وانما المقصود هو الاداء فان قلت اذا كان المقصود هو الفعل دون نفس المال ينبغي ان لا يتأدى بالنائب كالصلوة قلنا تعلق القصد بالاداء باعتبار ما فيه من اتعاب النفس وايذائها بقطع طائفة من المال وهذا المعنى حاصل في فعل النائب ايضا واما الصلوة فانما المقصود فيها وهو مشقة النفس بالقيام والقراءة وسائر الاركان يحصل بفعل الرجل نفسه لابفعل نائبه.

وتبين الفرق[1] اى على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه[2] داخل على الثمن لاعلى البيع واما خيار الشرط فلان[3] البيع لايحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله[4] على الحكم دون السبب اسهل عن دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى[5] الشرط والبيع لايحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان داخلاعلى السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهمافاما الطلاق والعتاق فيحتملان[6] الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا[7] يتخلف الحكم عن السبب ولامانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب[8] الثانى فى افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما[9] اللفظ[10] المفيد له اما خبر

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعى رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى انه لايمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولامعنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذلاجهة لتأثير الشىء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولايجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للمسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشىء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذلا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لايحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ماسبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثانى من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لايحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لايحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لايحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لاحاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لايقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لاتعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لامن حيث الماهية والمأخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لامن حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور.

ان

---

١) قوله وتبين الفرق الخ جواب عما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان الشرط التعليقى كشرط الخيار والتأجيل فى الكون زيادة على التصرف موجبا لتأخير الحكم فكما انهما لا يمنعان السبب من الانعقاد فكذلك الشرط التعليقى.

٢) قوله فانه داخل الخ يعنى ان وجوب اداء الثمن من احكام البيع والاجل داخل على ذلك.

٣) قوله فلان البيع لا يحتمل الخطر لما انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط كذا فى التحقيق.

٤) قوله فدخوله على الحكم دون السبب الخ يريد ان جواز شرط الخيار على خلاف القياس لضرورة رفع الغبن كما ان اكل الميتة لضرورة دفع الهلاك فيتقدر بقدر الضرورة وهى ان يدخل على الحكم فمعنى قوله اسهل انه داخل للضرورة غير زائد على قدرها وغير مشتمل على زيادة خلاف القياس يرد عليه ان شرط الخيار اذا لم يكن داخلا على السبب ينبغى ان يثبت نفس وجوب الثمن او تسليم المبيع لان نفس الوجوب لاينفك من السبب وهذا محل نظر ثم ذكر فى التحقيق ان الفرق بين شرط الخيار وسائر الشروط ان الاول بكلمة على ان يقول بعتك على انى بالخيار وهى لا يجعل البيع معلقا بالشرط متوقفا عليه على خلاف كلمة التعليق بل يجعل الشرط متعلقا بالبيع ملتصقا به فالبيع فى الخيار يثبت سابقا عليه ثم يثبت ما هو مانعا عن ثبوت الحكم وفى سائر الشرائط يثبت متأخرا عن الشرط فالاول لا يؤثر فى السبب بخلاف الثانى. ٥) قوله اى الشرط متعلق بقوله لا يحتمل الخطر بدليل ما بعده.

٦) قوله فيحتملان الشرط لانهما ليسا من باب التمليك ليكون التمليك بالشرط قمارا.

٧) قوله كيلا يتخلف وكيلا يكون تركا للتكامل وهو تعليق كل من السبب والحكم بالناقص وهو تعليق الحكم فقط.

٨) الباب الثانى فى افادة الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى والمناسب للسوق ان يقول اى افادة الكتاب لكن لما كان القرآن نظما دالا على المعنى عبر عنه باللفظ على ان اللام للعهد ويمكن ان يقول انها للجنس على ان احوال الكتاب يتبين فى ضمن القاعدة الكلية الشاملة بغير الكتاب ايضا.

٩) قوله ونحوهما كالندب والاباحة والكراهة تحريما او تنزيها.

١٠) قوله اللفظ المفيد له الضمير اما لمطلق الحكم فلاحاجة الى التأويل فى قوله اما خبر واما للحكم الشرعى فقوله اما خبر معناه بحسب اصل الوضع لا باعتبار افادته الحكم الشرعى فهو بهذا الاعتبار انشاء ليس الا فالحكم الشرعى ما يثبت بخطاب الشارع اقتضاء او تخييرا او وضعا كل ذلك انشاء.

ان[1] احتمل الصدق والكذب من حيث هو[2] اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه[3] خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار[4] الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد[5] اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان[6] المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد فى الامر لايلزم ذلك فاذا[7] اريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من[8] اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول[9] القائل استعلاء[10]

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلايخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شئ او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لايلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع * فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل * قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر * فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده * قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لايكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال الامام السرخسى رحمه الله احق مايبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل مايكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل * ثم لانزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف * اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد * لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر * لايقال المراد صيغة افعل مرادا بها مايتبادر منها عند الاطلاق * لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لايعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته .

١) قوله ان احتمل الصدق اعترض فى التلويح بان الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور قلنا بل الصدق مطابقة الحكم او النسبة للواقع من غير اعتبار الخبر فى التعريف ولو سلم فالمراد بالخبر المسند كخبر المبتدأ او غيره اى مطابقة نسبة المسند الى المسند اليه ولو سلم فليكن التوقف باعتبار الجهتين على ان جهة التفصيل يتوقف على جهة الاجمال.

٢) قوله من حيث هو اى من حيث هو مولان مدخول حيث لابد ان يكون جملة والمعنى من حيث ذاته.

٣) قوله ككونه خبر مخبر اى وككونه مشهودا له بالصدق او الكذب بالحس او العقل نحو السماء فوقنا او تحتنا او الكل اعظم من الجزء او احقر منه.

٤) قوله واخبار الشارع اى ما كان لوضع الشرع حتى يكون بمعنى الانشاء يعنى ان الانشاء بلفظ الخبر اوفى الدلالة على الوجود منه بلفظ الانشاء.

٥) قوله آكد لان الخبر ان كان بلفظ الماضى كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو يدل على التقرر والتحقق وان كان بلفظ المضارع فهو يدل على الدوام والاعتياد فكذلك الاسمية فالامر بلفظ الخبر فى معنى التعليل بالتقرر او الاعتياد فكانه لو قال استحبوا البيع لانه تقرر ويرضع الامهات اولادهن لان العادة كذلك .

٦) قوله لان المخبر به الخ حاصله ان الامر بلفظ الخبر يدعو الى الامتثال باعتبار اللفظ والمعنى اما الثانى فظاهر فكذا الاول لان اللفظ يقتضى كذب الامر على تقدير عدم الامتثال فللتحرز عن ذلك يعمل بالامر.

٧) قوله فاذا اريد اى اذا اريد التأكيد فى طلب الوجود المأمور به .

٨) قوله من اقسامه وهى التمنى والترجى والقسم والنداء والتعجب والاستفهام والعرض والالتماس والدعاء والامر والنهى والتصرفات الشرعية كقولك بعت او اشتريت وكقولك لله على صوم هذا اليوم والتوجع والتحسر والتأسف والتعجيز والتهديد ولا دليل على الحصر ذلك.

٩) قوله قول القائل اى مقوله الذى هو لفظ افعل بدليل ان الكلام فيما هو قسم من اللفظ المفيد للحكم واما القول بالمعنى المصدرى فهو وان كان ايضا امرا لكنه امر بالمعنى المصدرى لا المعنى الاسمى الذى هو لفظ يؤمر به .

١٠) قوله استعلاء تميز عن نسبة اسم الفاعل والمراد عد النفس عاليا سواء كان عاليا على المأمور به فى الواقع اولا فيتناول الادنى للاعلى استعلاء افعل ذكر فى التلويح ان هذا القيد يقتضى ان يكون قول فرعون لقومه ماذا تؤمرون مجازا اذ لا استعلاء منهم وفيه نظر لان اعتبار هذا القيد فى المعنى الاسمى لايوجب اعتباره فى معنى المصدر الذى هو مأخذ فى المشتقات .

افعل والنهى قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة فى هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى.

قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز فى غيره يعنى ان امر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا * فقد ذهب ابو الحسن البصرى رحمه الله الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور * ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعله فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبى عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك * واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب * فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل .

قلنا

١) قوله افعل بيان لقول القائل والمراد به صيغة تطلب بها الفعل فيتناول المشتق من الثلاثى المجرد والمزيد فيه والامر الغائب ويخرج افعل الذى قيل للتهديد او التعجيز حيث لم يطلب به الفعل لا يقال ان التعريف لا يصدق على القول الحاكى عن الامر المستعلى لا بطريق الاستعلاء افعل وهو امر لانا نقول لو اريد انه امر من الحاكى فظاهر انه ليس كذلك ولو اريد انه امر من الامر المستعلى فظاهر انه مستعلى.

٢) قوله والنهى استعلاء لا تفعل فيه عطف اشياء على عوامل مختلفة بعاطف واحد وما تقدم المجرور فعامل الامر التجرد عن العامل اللفظى للاسناد اليه وعامل استعلاء اسم الفاعل وعامل افعل التجرد للاسناد به عمل فيه تبعا.

٣) قوله وعند البعض حقيقة فى التحقيق اذا نقل الناس افعال النبى صلى الله عليه وسلم التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا من خصائصه عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد وتزوج الزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل كتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم بل يجب علينا اتباعه فى ذلك وهل يسعنا ان يقول انه امر من النبى عليه السلام بذلك الفعل فعند مالك رحمه الله تعالى فى احدى روايتين عنه وابى العباس وابن شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على ابن ابى هريرة وابى على ابن خيران من اصحاب الشافعى يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق فمراد المص بالبعض هؤلاء المذكورون .

٤) قوله فما يدل اه اى فعلى قول هذا البعض ما يدل على ان الامر الحقيقى للايجاب يدل على ان فعله عليه السلام ايضا للايجاب.

٥) قوله وكل امر للايجاب لا مدخل له فى اثبات المطلوب وهو قوله ما يدل على انه للايجاب اه فذكره فى جانب الدليل لغو.

٦) قوله احتجوا على الاصل فى التحقيق انهم تمسكوا بان الله تعالى سمى الفعل امرا فى قوله عز ذكره وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لان الفعل هو الموصوف بالرشد لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم فى الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اخبارا اتعجبين من امر الله اى صنعه والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة وقالوا فى اثبات الفرع وكون الفعل موجبا كالقول ان كان ما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينكم نقول قوله ان الموصوف بالرشد هو الفعل دون القول محل نظر فانهما يستويان فى ذلك فى المذهب الرشيد راست تدبير وراه نماى وبه راست فهذه المعانى ان صدق على الفعل يصدق على القول وان لم يصدق على القول لم يصدق على الفعل بلا تفاوت وايضا المتفق عليه ان الامر الحقيقى هو الموجب لكل ما رتبت كونه امرا بالادلة الغير القطعية مع الخلاف فى كونه امرا وعلى هذا الفرع او ما جعلوه فرعا وهو ما ذكر فى الشرح لا ما هو فرع فى المتن وهو ان ما يدل على ايجاب امر يدل على ايجاب فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الاحتجاج بالحديث لا يثبت ذلك.

٧) قوله بقوله عليه السلام فى التحقيق ان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى وقال فى حجة الوداع خذوا عنى مناسككم فانى امرء مقبوض اى متوفى والمعنى ان الناس يقبضون من الشرايع من قوله وعملى والمصنف ترك الحديث الثانى لانه يحتمل المبين اى من اعمالى او اى عن اقوالى فانما يصح الاحتجاج على الاول دون الثانى قيل ان الحديث انما يدل على وجوب الاتباع فى الفعل المخصوص وهذا لا يوجب وجوب الاتباع فى الجميع.

قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك[1] خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى[2] يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس[3] بمعنى الشأن وتسميته[4] امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل.

قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لايوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ * الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره فى الصحاح * وفى هذا الكلام اشارة الى ماسبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمعقول بالمصدر كتسمية المشؤن اى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأنت اى قصدت * وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر اى المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه*

١) قوله لان الاشتراك اه الظاهر من كلام العلامة فى التلويح ان مذهب الخصم الاشتراك اللفظى حيث جعل الاشتراك المنوى وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع واحد للقدر المشترك بين القول المخصوص وبين الفعل المخصوص كمفهوم احد الامرين اوكمفهوم ما يؤمر به فى الجملة قولا حادثا مخالفا للاجماع لكن الحكم وهو المخالفة الاصل يجرى فى الاشتراكين لان الاصل فى وضع الالفاظ ان يكون لمعين لئلا يقع التردد والاشتباه عند الافادة والاستفادة بها وابطل الاشتراك فى التحقيق بوجه آخر فقال لو كان الامر مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل لما سبق احدهما الى الفهم لان تناول المشترك للمعانى على السواء فالامر بخلافه.

٢) قوله اى يصح لغة وعرفا اه والاولى ان يقول عرفا ولغة ان يقول لم يوجد منه الامر ليدل على نفى الامر الاسمى واما قوله لم يأمر فانما يدل على نفى المعنى المصدرى اذ الفعل انما يتضمن المصدر دون الاسم نعم اذا اريد بقوله لم يأمر لم يصدر منه الامر على خلاف الظاهر يدل على ذلك.

٣) قوله ليس بمعنى الشأن فى المهذب الشأن كار والمراد الفعل الذى هو اسم وغرض المصنف الاعتراض بان المدعى ان الامر الاسمى ليس فعلا اسميا والدليل لايدل على ذلك والجواب ان من فعل ولم يقل افعل قد وجد فيه الشأن والفعل المصدرى كلاهما فاذا صح ان يقول انه لم يأمر على التأويل الذى ذكرناه فلم يوجد فيه الامر الاسمى فيلزم ان لا يوجد شيئا منهما اولا يلزم اجتماع النقيضين.

٤) قوله وتسميته امرا مجاز وهذا يخالف ما فى كتب اللغة فى الصراح امر كار امور جماعة وفرمان اوامر جماعه وفى المهذب الامر فرمان وكار فهذا صريح فى الاشتراك وكونه حقيقة فى المعنيين والحق ان لفظ الامر مشترك بين ثلثة معان احدها معنى المصدر ولا خلاف فيه ومعنى الاسم وهو القول المخصوص ولا خلاف فيه ايضا والشأن وفيه خلاف والحق انه حقيقة فيه ايضا لاما ذكرنا فى التلويح نقلا عن ابى الحسن البصرى رحمه الله تعالى انه مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن فالخامس عين الثالث والرابع اما ان يكون فعلا للموصوف كالضرب والقيام والقعود واما ان يكون بخلق الله تعالى كالطول والقصر فعلى الاول يكون الاطلاق عليه باعتبار انه من افراد المعنى الثالث فهو وان كان حقيقة لكنه ليس معنى رابعا وعلى الثانى يكون مجازا باعتبار انه اثر فعل الله فلا اشتراك واما الشئ فالاطلاق عليه مجاز.

سلمنا انه حقيقة فيه اى فى الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لاالفعل اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يرادبها الامر القولى.

قوله سلمنا لما كان الاصل وهوكون الامرحقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا اوغير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا* اماالاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولاتدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب على ماسيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلايراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان اوفعلا فيكفينا ان نقول لانسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ماستعرفه واما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهوممنوع * واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ماهوخلاف الاصل فلايرتكب الابدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انمايطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وههنا يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لاغير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لاالفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لايحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لاتحصل الابصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع * وعلى تقدير التسليم لاينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لايدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى عليه السلام فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصةبه للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لايقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيمالهم به اهتمام * واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وهو صيغة الامر لامن نفس الفعل والالما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هوعين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لابالفعل فالموجب هو القول لاغير * ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذخلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم

ولايمكن

ولا يمكن[1] حملها على الفعلى وسيأتى * واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله لايمكن[2] حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد[3] اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لايراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان[4] الفعل غير مراد بل هومحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن[4] فى صدد المنع فصح[5] ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لاتدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف[6] خلاف الاصل وايجاب[7] فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على انه عليه السلام انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل.

القوا نعالهم فلماقضى صلوته قال ماحملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبرائيل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبماروى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلوكان الفعل موجبا لماانكر عليهم * ونعم ماقال الامام الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا.

١) قوله ولا يمكن حملها على الفعلى قيل من تلك الدلائل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله تعالى ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة بدل المرأة وقد يمكن حمله على الامر القولى اوالفعلى جميعا على ان المراد بالقضاء* والامر مطلق الحكم سواء كان بطريق العبارة واللفظ او بطريق الدلالة والفعل وايضا قوله تعالى مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك يمكن ان يراد بالامر ما ذكرنا ومعنى الاضافة الى الله تعالى ان يكون الامر من الله تعالى بلا واسطة او بواسطة واحد من رسله من الملك.

٢) قوله لايمكن حمله على الفعل والا يلزم التكليف باتباع افعال الله تعالى ووجوب موافقة الله تعالى فى الافعال وهذا تكليف بالحج فان الله تعالى متفرد فى صفاته وافعاله قيل هذا اذا كان الجار متعلقا بالخلاف على تضمين معنى التجاوز كما هو خلاف الاصل واما اذا كان متعلقا بالحذر على ان قوله تعالى ان تصيبهم الآية بدل من المجرور ومفعول الخلاف محذوف اى يخالفون حكم الله تعالى ورسوله ولاشك فى امكان الحمل بل لوكان متعلقا بالخلاف ايضا يمكن الحمل على طريق ماذكرنا فى قوله تعالى مامنعك الآية.

٣) قوله فالقول مراد اجماعا قيل فليكن ارادة القولى بطريق الدلالة ارادة الفعلى بنفس الصيغة عبارة اواشارة فلا يلزم حمل المشترك على اكثر من معنى واحد وايضا يجوز ارادتهما بطريق عموم المشترك وهوان يراد معنى مجازى يتناول المعنيين الحقيقيين كالداعى الى الامتثال.

٤) قوله ونحن فى صدد المنع اى فى مكان المنع واصل الصدد بمعنى عند وفى الصراح صدد بفتحتين نزديكى وفى المهذب هو بصدد امر عظيم ويش كار بزركست قيل كيف ونحن اصحاب المذهب وهو ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم غير موجب علينا الاتباع وان ادلة وجوب الاتباع غير متناول للافعال بل المراد بها الامر القولى والمانع ليس صاحب المذهب وغيرمدعى شئ ونحن بصدد الدعوى فنحتاج الى اثبات ان الفعل غير مراد فى الادلة.

٥) قوله فصح ما قلناه اى صح بمجرد منع ان الفعل مراد.

٦) قوله والترادف خلاف الاصل فى تاج المصادر الترادف پى درپى شدن وهم پشت شدن اى ترادف الادلة وتعاقبها اونظائرها خلاف الاصل يعنى ان الاصل لايتعدد الدليل على مدلول واحد ولوقيل بايجاب كل من القول والفعل يلزم خلاف الاصل وفيه نظر لان ايجاب الفعل فليكن فى غير موضع ايجاب القول.

٧) قوله وايجاب فعله اه جواب عن استدلال القائلين بايجاب الفعل بالحديث المذكور وتقريره انه معارض لما روى ابوسعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحاب اذا خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى القوم ذلك خلعوا نعالهم فلماقضى صلوته قال ماحملكم على القاء نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبرئيل اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذاجاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليتمسحه وليصل فيهما كذا فى التلويح وقوله فليتمسحه عداه الى المفعول بلا واسطة حرف الجر لتضمين معنى الرفع والازالة اى فليرفعه متمسحا لشئ فى تاج المصادر التمسح خودشين را درچيزى باليدن وذكر فى التحقيق ان ما ذكروا معارض بانكاره عليه السلام على الصحابة حين وافقوه فى صوم الوصال بقوله وايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فعلى هذا التقرير قوله على انه انكر اه داخل فى الجواب غير خارج ذكر بطريق العلاوة كما توهم البعض وجعل الجواب ما قبله فتقريره حينئذ ان وجوب اتباع فعله عليه السلام انما استفيد فى الحديث من القول دون الفعل فلا يكون دليلا على ايجاب الفعل لان الموجب ههنا هو القول دون الفعل فنقول مراد الخصم بايجاب الفعل انما هو وجوب اتباع فعله عليه السلام متى صدر عنه فعل سواء كان الدليل على ذلك قولا اوفعلا وبالحديث ثبت ذلك فيكون دليلا نعم يرد انه يدل على وجوب الاتباع فى الفعل المخصوص فلايلزم فى سائر الافعال ويمكن الجواب عن المعارضة ان حديث الخلع لايدل على النهى عن اتباع فعله عليه السلام لان فعل الاصحاب لم يكن من جنس فعله فانه خلع ما فيه القذر وفعلوا ما ليس فيه القذر وانما يلزم النهى عن الاتباع اذا انكر عليه السلام عليهم خلع نعل فيه قذر ولم يكن الامر كذلك وحديث الوصال انما يدل على انكار الاتباع فيما هو من خصائصه عليه السلام وكلام الخصم فيما ليس من خصائصه عليه السلام كما نقلنا فيما سبق من التحقيق ثم صوم الوصال ان يصوم النهار مع ليلة بعده حتى يلزم الوصال بين اليومين اوبين النهار والليل والنعل الخف العربى.

ومو جبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم[1] التأديب كقوله[2] عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ما شئتم الامتنان[3] نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة[4] التسخير نحو كونوا قردة[5] الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا[6] او لاتصبروا الدعاء[7] نحو اللهم اغفرلى التمنى[8] نحو الا ايها الليل[9] الطويل(*) الا انجلى[10] الاحتقار[11] نحو القوا ما انتم ملقون التكوين[12] نحو كن فيكون.

قوله ومو جبه لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ماهو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان تبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التأديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين * وقوله انجلى اى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد.

(*) نسخه البهيم

قلنا

۱) قوله كقوله فكاتبوهم قال الله تعالى والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فالمراد بالكتاب والله اعلم الكتابة الشرعية وهى عقد بين المولى ومملوكه على ان يؤدى مالا معلوما بمقابلة عتق يحصل له عند ادائه كذا فى شرح البرجندى وهى فى اللغة السطر فى تاج المصادر الكتابة بنشستن فالعقد المذكور يلزمه عادة كتابة وثيقة هو فيها فلذلك التسمية وقيل لان التركيب يدل على جميع شىء الى شىء فقد جمع فيه بين الحرية بحسب اليد والرق بحسب الرقبة.

۲) قوله كقوله عليه السلام الخطاب كان لابن عباس رضى الله عنهما لتأديبه وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه والفرق ان الندب لثواب الآخرة من غير قصد الى التنبيه على مصلحة الدنيا كما ان الارشاد لمصلحة الدنيا من غير قصد الى الثواب والتأديب مشتمل على الامرين ولذلك ذكره بين الندب والارشاد ولمناسبة الطرفين.

۳) قوله الامتنان وهى ان يستعلى المنعم على المنعم عليه ويفعل ما بنى على طلبه شكرا لنعمة.

٤) قوله بسورة اه وهى طائفة من القرآن المنقطعة عما قبلها وما بعدها كتابة مسماة باسم مشتمل على لفظ السورة كسورة الفاتحة وسورة البقرة مأخوذ من سور البلد فكما انه يحفظ اهل البلد عن الاعداء فكذلك القرآن يحفظ القارى عن الآفات او من السواء بضم السين اوكسرها اسما للحلى لان ايمان القارى تتزين به او من السورة بفتح الواو بمعنى الصولة من السورة للاسد الصائل لانه سبب لقوة القارى وصولته على الاحد.

٥) قوله نحو كونوا قردة فى المهذب القردة كپى يعنى بوزينه القرد جمع.

٦) قوله نحو اصبروا او لاتصبروا قيل ان الامر ههنا للاباحة والتسوية يستفاد من او والفرق بين الاباحة والتسوية ان القصد فى الاول الى نفى الحرمة مع السكوت عن طرف الوجوب والقصد فى الثانى الى نفى الوجوب والحرمة جميعا.

۷) قوله الدعاء لعل المراد به الطلب لا على الاستعلاء سواء كان بطريق الخضوع او بطريق التساوى فيدخل فيه الالتماس والفرق بين الايجاب والدعاء ان لا وجوب فى الثانى ولا استعلاء بخلاف الاول.

۸) قوله التمنى الفرق بينه وبين الدعاء ان الطلب فى الدعاء ممن يقدر على الاجابة بخلاف التمنى.

۹) قوله الليل الطويل هكذا فى اكثر النسخ وفى التحقيق وفى بعض نسخ التوضيح الليل البهيم اى الشديد من البهم او هو شدت الحر كذا فى المهذب.

۱۰) قوله الا انجلى الا حرف التنبيه والانجلا امحاء الظلمة وحصول الضياء.

۱۱) قوله الاحتقار لعل الفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة بالاضافة الى ذات المخاطب والاحتقار بالاضافة الى ذات فعل المأمور به.

۱۲) قوله التكوين الفرق بينه وبين غيره من سائر المعانى ان المأمور به ههنا معدوم حين الامر وانما يوجد بعده بخلاف غيره فانه موجود فيها حين الامر وزاد فى التحقيق معنيين آخرين التعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اى ما اسمعهم وما ابصرهم والاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقال ان الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا قريب من التهديد لكنهم جعلوا قسما آخر وفى كشف المنار انه قد يكون للتفريع والتوبيخ ثم الاختلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع هذه الوجوه وانما الخلاف فى الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هى مشتركة بين هذه الاربعة اشتراكا لفظيا ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض روايات وابن شريح وبعض الشيعة وقيل هى مشتركة بين الثلثة وهى الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وهى ان يكون حقيقة فى الاذن الشامل لثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعى رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وعند الكل يثبت التوقف للاجمال.

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لاتأكلوا الربا والكراهة كالنهي[1] عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه[2] نحو ولاتمنن تستكثر والتحقير نحو ولاتمدن[3] عينيك وبيان العاقبة نحو ولاتعتدوا[4] والارشاد نحو ولاتسئلوا عن اشياء والشفقة نحو[5] النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان[6] النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلايبقى[7] الفرق بين قولك افعل ولاتفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا[8] الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لواعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لايكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو[9] عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ مامن لفظ الا وله احتمال قريب اوبعيد[10] من نسخ اوخصوص اواشتراك اومجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل[11] دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا[12] لم ندع انه محكم

قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولاتفعل واحدا * ثم عارضه بانه لوكان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات اوبطلان حقايق الالفاظ بان لايتحقق حملها على معانيها الاحتمال نسخ اوخصوص اومجاز اواشتراك * الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لايحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لاوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه * وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لاينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب اوغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولاتفعل * واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولاتعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لاتعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولاتحسبن الله غافلا عمايعمل الظالمون واليأس نحو لاتعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق .

١) قوله كالنهي عن الصلوة اه يعني ان الصلوة في الارض المنصوبة مكروهة وليست بحرام لان الانتفاع بملك الغير بدون الضرورة وان كان حراما لكن العبادة فيه ليست بحرام لان الظاهر ان المسلم راض بان يصلي في ارضه. ٢) قوله والتنزيه يحتمل الوجهين احدهما التنزيه والتنظيف عن مكارم الاخلاق وان كان النهي عنه جائزا في الشرع والثاني كراهة التنزيه فعلى الثاني يكون المراد بقوله والكراهة كراهة التحريم وقوله تعالى ولاتمنن تستكثر محتملهما قال صاحب الكشاف يجوز ان يراد بالاستكثار الاستغرار وهو ان يهب شيئا ويطمع ان يتعوض من الموهوب له اكثر من الموهوب وهذا جائز منه الحديث المستغرر يثاب من هبته فحينئذ يدل الآية على التنزيه بالمعنى الاول وايضا قال يجوز ان يراد به الاعتداد بالموهوب له وعده كثيرا فحينئذ يدل على التنزيه بالمعنى الثاني ومعنى الآية لاتعط مستغررا اوراثيا لما تعطيه كثيرا ويجوز ان يكون المن بمعنى الاستكثار والاعتداد بالموهوب في القراءة تستكثر بسكون الراء على البدل من تمنن في تاج المصادر المن نعمت دادن ومنت نهادن. ٣) قوله لاتمدن عينيك اه اي لاتنظر اليه نظرا مديدا كثيرا يعني ان ما اعطاهم الله تعالى ليس شيء في عداد ما اتاه النبي عليه السلام .
٤) قوله ولاتعتدوا اي لايكون عاقبة امركم الاعتداد والظلم يعني انكم في معرض ان ينتهي امركم الى العدوان.
٥) قوله نحو النهي عن اتخاذ الدواب وهو ان يركب الدابة بالقاء رجليه على جانب واحد كهيئة الجلوس على الكرسي ففيه احتمال السقوط اقرب الى الوقوع وايضا تلك الهيئة لايرى حسنا فالنهي ليس للتحريم والكراهة بل بمجرد الشفقة والمرحمة.
٦) قوله ولان النهي هذا الدليل لايتم بلا ملاحظة الاول وهو ان يستعمل في المعاني اذ لو قال القائل ليس كل امر يجب فيه التوقف ليلزم كون النهي امرا وجوب التوقف فيه وانما يجب التوقف في امر يحتمل المعاني يجاب بان النهي ايضا يحتمل المعاني لاستعماله في المعاني.
٧) قوله فلا يبقى الفرق اي في احتمال الوجوه ووجوب التوقف فيرد عليه ان اللازم ليس بباطل عند الخصم فانه قائل به ولو قيل ان المعنى انه لايبقى الفرق بينهما في طلب الفعل وطلب الترك يقول ان هذا المعنى غير لازم من استعمال النهي في المعاني وقد جعله متفرعا على الامرين استعماله في معان وكونه امرا بل يقال ان هذا المعنى غير لازم ومن وجوب التوقف في النهي وقد جعله متفرعا عليه فلا يلزم من بطلانه بطلان وجوب التوقف.
٨) قوله وهذا الاحتمال الاشارة الى مافهم من قوله لانه استعمل في معاني مختلفة اي لانه يحتمل خلاف واحد من الوجوب ونحوه والمعنى واحتمال خلاف الشيء يبطل الحقايق اي ثبوت حقايق الاشياء لها او كونها حقايقها قيل اعتبار احتمال خلاف الوجوب في الامر لايوجب اعتبار خلاف الحقائق في الاشياء او الالفاظ لان خلاف الوجوب مستعمل فيه فيراد بالامر كثيرا واما خلاف الحقايق مكانها وهم محض لايكاد ان يقع في قلب الانسان وكذا خلاف المعنى الحقيقي في كثير من الالفاظ وهم محض.
٩) قوله وهو عين مذهب السوفسطائية قد ذكرنا تحقيق مذهب السوفسطائية في آخر التقسيم الثالث في قوله وماهو الا محض سفسطة والعناد وهذا لايوافق مذهب واحد من الفرق الثلاثة المذكورة في شرح العقايد للعلامة والفرق الثلاثة المذكورة في حاشية البحر الابادي لهذا الشرح اذ لم يقل احد بان زيدا انعدم ووجد غيره مكانه نعم ان هذا قول سوفسطائي بمعنى الغائط لكن لم يذكروا المطلق الغائط مذهبا .
١٠) قوله اوبعيد انما قال ذلك ليتناول المحكمات فهي وان لم يحتمل التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا قريبا لكنها يحتمل احتمالا وقوله من نسخ بيان للاحتمال على انه بمعنى المحتمل . ١١) قوله تبطل دلالات الالفاظ اي تبطل الاعتماد على الدلالة ويجب التوقف في الكل والا فاعتبار الاحتمال لايبطل اصل الدلالة.
١٢) قوله وايضا لم ندع اه يعني بعد تسليم ان احتمال الخلاف امر يصح اعتباره فهو لايخل بما ادعينا ولايثبت ما ادعاه الخصم على خلاف مدعانا وهو وجوب التوقف لان مرادنا بعدم التوقف وجوب الحمل على الايجاب مثلا انه ظرفية ويجب الحمل عليه عند عدم القرينة الصارفة عن ذلك واحتمال الخلاف لاينافي الظهور وانما ينافي الاحكام ونحن لاندعيه.

وعند العامة موجبه واحد اذالاشتراك خلاف الاصل وهوالاباحة عندالبعض اذهى الادنى والندب عندبعضهم اذلابد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عنداكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة اوالعذاب بمخالفة الامر اذلولاذلك الخوف لقبح التحذير

قوله وعندالعامة اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هوالافهام والاشتراك مخل به فلايرتكب الاعند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله او بينهما وبين الاباحة اوبين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولاينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد هو الاذن فى الفعل * ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته * وقال ابوهاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان * وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول * ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع * اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا والعذاب فى الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غيرما هو عليه بان يكون للوجوب اوالندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصداياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون عن امر الله او امر النبى صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لامعنى للتحذير عما لايتوهم فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة اوالعذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لامحذور فى ترك غير الواجب * لايقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب * لانا نقول لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لامعنى ههنا للندب اوالاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لامطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فى انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن * والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا

فيكون

١) قوله وعندالعامة اى عامة العلماء من الفقهاء اوالمتكلمين كذا فى التحقيق.

٢) قوله موجبه واحد اى معناه الموضوع له واحد.

٣) قوله اذالاشتراك خلاف الاصل فان قلت انه خلاف الاصل فيما لم يثبت الاستعمال فى غيرالواحد وقد ثبت استعمال الامر فى المتعدد والاصل فى الاستعمال ان يكون سبب الوضع فالاستعمال فى غيرالوجوب مثلا ايضا سبب الوضع فيلزم اصالة الاشتراك قلنا يعارض جهة الاشتراك والتجوز فى غيرالوجوب وذكر فى كشف المنار انه متى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لانه اغلب وابلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين.

٤) قوله وهوالاباحة عند البعض فى التحقيق نقل ذلك عن بعض اصحاب مالك ره.

٥) قوله اذ هى الادنى قيل هذا الوجه انما يقتضى ترجيح بعض المحتملات عند استواء نسبة اللفظ الى الكل بالاشتراك اوالمجاز بان يكون المراد هذا البعض دون غيره ولا ترجيح البعض بان يكون هوالموضوع له دون غيره كالكل المستعمل فى الجزء فان الجزء ادنى متعين فى الارادة مع ان اللفظ موضوع للكل كما هوالمفروض فبعدما فرض عدم الاشتراك فى الامر وكون الموضوع له واحدا لايثبت بهذا الوجه ان الواحد الموضوع له هوالاباحة.

٦) قوله والوجوب عنداكثرهم فى التحقيق ذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المتزلة كابى الحسن والجبائى فى احد قوليه الى ان الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى رحمه الله فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة فى الندب مجاز فى ماسواه وفى كشف المنار قال اكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب وعندنا موجبه الوجوب الا عند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابومنصور رحمه الله تعالى حكمه الوجوب عملا لااعتقادا على طريق التعين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب اوالندب حق.

٧) قوله لقوله تعالى فليحذر الذين الآية ترتب الحكم على الموصوف يدل على علية الوجوب للحكم فمخالفة الامر سبب للحذر والخوف عن العذاب وكل ما هو سبب للخوف حرام فترك المخالفة واطاعة الامر واجب.

٨) قوله عذاب اليم فعيل بمعنى مفعل كالبديع بمعنى المبدع والحكم بمعنى المحكم والبنى بمعنى المبنى والكريم بمعنى المكرم ومنه قول الشاعر امن ريحانه الريحان اسم المحبوبة السميع بمعنى المسمع التوريق الايقاظ الهجوع جمع هاجع الهاجع بمعنى النائم الداعى السميع مسمع لورفق واصحابى سموع.

٩) قوله بمخالفة الامر قيل هذا اذا كان الامر الجار متعلقا بالخلاف واما اذا كان متعلقا بالحذر اى فليحذر عن امر الله تعالى بان يصيبهم العذاب الذين يخالفون الرسول فى الدين والعمل فلادلالة على ان الخوف لمخالفة الامر بل على انه للمخالفة فى الدين.

فيكون المأمور به[1] واجبا اذ ليس على تركه غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة[2] من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء[3] والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تميز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذى يذكر فى جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضى او المقضى عليه والاول لا يليق[4] لان الله تعالى اذا فعل[5] فعلا فلا معنى لنفى الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب[6] نفى الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب[7] ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل .

ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه فى سياق النفى * ثم لابد ههنا من بيان الامرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم. وتحقيقه انه اتمام الشئ قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز * وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين فيه ولو اريد حكم بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيره يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشئ يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر فى قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التميز لما فى الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاءنى زيد ركوبا فاعجبنى ركوبه * ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلام الذم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به * قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذا امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على

١) قوله فيكون المأمور به واجبا قيل وجوبه لا يوجب ان صيغة الامر يدل على الوجوب فليكن الوجوب مستفادا من غير الصيغة كفعله عليه السلام واخباره بالوجوب.

٢) قوله ان يكون لهم الخيرة عطف بتقدير العاطف والخيرة اسم بمعنى المختار فى المهذب خيرة الله برگزيده خداى عزوجل والمجرور المؤمن والمؤمنة لعمومها فى موضع النفى اى ليس للمؤمنين والمؤمنات ما يختارون على خلاف حكم الله تعالى .

٣) قوله القضاء والله اعلم بمعنى الحكم اه فى تاج المصادر البيهقى القضاء حكم كردن وبگذاردن وام وخبر دادن ومنه وقضينا اليه ذلك الامر وكردن چيزى محكم باندازه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات ثم قال التركيب يدل على احكام الشئ وابقائه فنقول يجوز ان يكون القضاء بمعنى الثانى على ان الامر بمعنى الشأن اى اذا قضى الله ورسوله الى المؤمنين امرا من امر او نهى من نهى او اعطاء او بلاء ليس لهم ان يختاروا خلافه وان يكون بالمعنى الثالث لان فعل الشئ بطريق الاحكام وجعله بقدر يناسبه ليس من خصائص الصانع تعالى وانما المخصوص به تعالى الخلق والايجاد ويجوز ان يراد به الاتقان فقط من غير ملاحظة الفعل بالقدر المناسب وعلى التقادير يكون قوله تعالى امرا مفعول به ولا يلزم ان يكون بمعنى القول واذا كان القضاء بمعنى الحكم يجوز ان يكون امرا منصوبا بنزع الخافض اى بامر وشأن فقوله ولا يمكن ان يكون اه فى محل المنع اذ لا يلزم ان يكون قوله تعالى فقضاهن بمعنى خلقهن على ما مر فقوله تعالى فتعين اه مبنى على الانحصار فى المعنيين وقد مر انه لا حصر.

٤) قوله والاول لا يليق اه قيل بل لا يمكن لان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فالمراد بالايجاب لا مطلق الحكم وايجاب الفعل انما هو على الفاعل دون غيره فيلزم عند ارادة فعل القاضى وجوب الفعل على الله تعالى ولا يجب عليه تعالى.

٥) قوله اذا فعل فعلا اه قيل هذا يدل على انه اذا اريد بالقضاء الحكم وبالامر فعل القاضى كان المعنى اذا فعل الله تعالى فعلا ليس للعبد خيرة على خلافه ذلك وليس الامر كذلك بل المعنى اذا حكم بفعل ذاته ليس له الخيرة ونفى الخيرة له معنى فالمراد بالحكم ان كان الايجاب فالخيرة عبارة عن عدم الرضاء وان كان الاخبار بما مضى او بما يأتى فهى عبارة عن الانكار.

٦) قوله لا يوجب نفى الخيرة فيه ان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فهو بمعنى الايجاب ولو سلم فالخيرة فى كل من الايجاب والندب والاباحة والتحريم وكل منها يوجب نفى التحريم.

٧) قوله وان اوجب ذلك فهو المدعى قيل ان المدعى الذى انتم بصدده ان الامر بمعنى القول دون الفعل وظاهر انه لا يثبت ذلك اذا فرض ان معنى الآية ان حكم الله بفعل العبد يوجب نفى الخيرة وانما يثبت ان الامر وهو حكم الله تعالى بفعل موجب للفعل عليه لان نفى خيار عدم الفعل اثباته بوجوبه.

ومامنعك ان لاتسجداذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانماقولنالشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لامجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابومنصور الماتريدى رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل لاحقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثانى فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه

الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة * وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك * وبعضهم على ان الكلام فى الازل لايسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا اوحقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه * واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة اومجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمو به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدامه اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما فى امر الايجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والانصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود وحاصل ماذكره فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد مايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجوب الى حين اختياره *

ولولا

١) قوله وما منعك ان لاتسجد قيل لازائدة كقوله لا اقسم يوم القيامة ولا اقسم بالنفس اللوامة وقيل بتقدير اللام اى لئلا يسجد وقيل بتضمن معنى البعث والدعاء اى باعثا على ان لايسجد اوداعيا الى ان لا يسجد وقيل ان مفسرة لان المعنى كالنهى فى معنى القول اى مامنعك بلفظ هو لا يسجد.

٢) قوله فالذم على تركه يعنى ان الاستفهام للانكار على قصد التوبيخ اوللتعجب اوالتنبيه على الضلال وكل ذلك يوجب الذم على ترك السجود.

٣) قوله وانما قلنا لشئ الآية قد مران اذا كمتى حتى لو قال انت طالق اذا شئت فهو كما قال متى شئت فمعنى الآية كلما اردنا وجود شئ من الاعيان والمعانى نقول له كن ويرتب عليه الكون دائما فترتب الكون على كن وعدم تخلفه عنه وجميع الاوامر كن على ما سيأتى يستلزم ان لايتخلف المأمور عن الامر اصلا والمراد بالوجوب هو ذلك قيل لوكان معنى الآية ذلك يلزم التسلسل لان قوله كن شئ فاذا اراد الله تعالى وجوده يقول له كن هلم جرا والجواب ان قوله كن يوجد بقوله كن هو نفسه كما ان النور متنور بنفسه وان كان بالشئ الحادث وقوله كن من صفات الواجب قديم وتوقيته بارادة الله تعالى صحيح لانها ايضا قديمة والمراد بالفا فى قوله تعالى فيكون مجرد الترتيب من غير قصد الى عدم التراخى والا فلايصح ان يقال ان الحوادث غير متراخية عن القديم لان هذا يستلزم حدوث القديم اويقال ان المعنى فيحكم بكونه ووجوده.

٤) قوله وهذا حقيقة يعنى قوله نقول له كن فيكون حقيقة فيما يراد به فالمراد المعنى الحقيقى حتى يكون المراد بكن طلب الكون استعلاء وبفيكون ترتب الكون على الطلب فيدل على ما قلنا لا مجاز بعدم الصارف عن الحقيقة.

٥) قوله والمراد بالقول التمثيل اى تشبيه سرعة الايجاد عند ارادة الوجود بسرعة التكوين بلفظ كن فوجه ذلك التشبيه منتزع من عدة امور وهو هيئة ترتيب امر بامر من غير تراخى فيكون تشبيه التمثيل ويكون نظم الآية تمثيلا على وجه الاستعارة.

٦) قوله سنته اى طريقته من سن سنة اى وضع طريقة.

٧) قوله لكن المراد هو الكلام النفسى لاستحالة اسناد الكلام اللفظى الى الله تعالى لانه مركب من امور متعاقبة فى الوجود ينعدم السابق منها عند وجود اللاحق ووجود كل منها باعتماد الصوت الخارج عن الاعضاء من الشفة والحلق ومايتوسط بينهما ويمتنع الاعضاء والاصوات فى الله تعالى والامور المتعاقبة المنعدمة يمتنع فيها القدم فلا يقوم بالله تعالى واما الكلام النفسى فهو مثل ما ترتب فى الخواطر لتأدية المعانى قبل التكلم به فليس فيه صوت ولا حرف فيجوز اسناده اليه تعالى.

٨) قوله فلانه جعل الامر قرينة اى مثلا فى المذهب القرين همنا.

ولولا[1] ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا فى كل امر من الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا فى كل امر من الله لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة وزك اى كن فاعلا للزكوة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار[2] فلم يثبت الوجود[3] ويثبت الوجوب[4] لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله[5] تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل[6] لهم اركعوا لا يركعون

فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب * قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى * ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به فى اوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ فكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبىء عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام * ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا بالمكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب * ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ *

١) قوله ولولا ان الوجود اه قيل لو اريد ان التمثيل موقوف على ارادة الوجود فى هذا الكلام فليس الامر كذلك بكفى قصد الوجود بهذا اللفظ بحسب اصل الوضع بل لا يمكن القصد ههنا مع ارادة المعنى المجازى والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاذا قلنا انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى واردنا غير ان المخاطب متردد فى امر ولا يتصور ان يريد المعنى الحقيقى وهو ان يستقبل مرة ويستدبر اخرى ولو اريد انه موقوف على ارادة الوجود بحسب اصل الوضع فلا يلزم من هذا الكلام ترتب الوجود على الامر بلفظ كن فلا يكون دليلا على ان الامر للايجاب ولو سلم ان الوجود مراد فى هذا الموضع فلا يلزم ان يكون محققا واقعا بل يكفى فى التشبيه الوجود المقدر وان لم يكن وقعا كما فى قوله: وكان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد * اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد . فالمشبه به غير محقق بل هو لمجرد الفرض فلا يلزم ان يكون ترتب الوجود على الوجوب واقعاً.

٢) قوله بعدم الاختيار لان ارادة الوجود فى جميع او امر الله تعالى يوجب ترتب الوجود عليها لكون الامر بالوجود مستعقبا للوجود بحكم الآية فليس للمأمور محل اختيار الترك والا يلزم عدم الترتب وفيه نظر لان الاختيار ان يكون بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فكونه بهذه الحيثية لا ينافى وقوع الفعل او الترك ترجيح ارادته احد الطرفين فيجوز ان يكون المأمور اختيار الترك فى جميع الامور ولكنه يفعل بترجيح ارادته جانب الفعل فمع ثبوت الاختيار يجوز الترتيب.

٣) قوله فلم يثبت الوجود اى مرادا فى كل فى امر من الله تعالى او لم يثبت الوجود بجميع الاوامر والا يلزم بطلان قاعدة التكليف.

٤) قوله ويثبت الوجوب اى ارادة الوجوب فى اوامر الله تعالى حتى ان قوله صل معناه لتجب عليك الصلوة وترتب عليه الوجوب .

٥) قوله كقوله تعالى افعصيت امرى يمكن ان ان يقول وجه الاستدلال به ان الاستفهام انكارى للتنبيه على الضلال فلولا ان عصيان الامر حرام لما كان للانكار والتضليل وجه فيلزم وجوب الامتثال بالامر وفى كشف المنار ان قوله تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم لا اعصى لك امرا يدل هذه الآيات على ان تارك الامر عاص وقوله تعالى ففسق عن امر ربه يدل على ان تارك الامر فاسق وهما يستحقان الوعيد بالنص فيلزم حرمة الترك وهو يستلزم الوجوب والامتثال بالامر.

٦) قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر بالركوع دليل الوجوب قيل لم لا يجوز ان يكون الذم على ترك الركوع لذاته لانه كثير المنافع لا لكونه مأمورا به فحينئذ لا يكون الذم على مخالفة الامر وايضا قيل لم لا يجوز ان يكون الذم على الاعتياد بترك الركوع كما يدل عليه لفظ المضارع الدال على الاستمرار فحينئذ لا يلزم الوجوب وان قلت ان الامر اذا كان مفيدا للوجوب يلزم الاثم بترك النوافل المأمور بها فالجواب ان الكلام فى الامر المطلق الذى ليس مقيدا بما يصرفه عن الحقيقة دالا على ارادة الندب والامر فى النوافل ليس من ذلك .

وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ . مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلاينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم .

قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لايفرق بين الواردبعد الحظر وغيره* ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والوروبعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب اوالندب زيادة لابد لها من دليل* وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لايصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولانزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة .

مسئلة

١) قوله والعرف في المهذب العرف عادة فلعله اسم بمعنى مايعتاد به ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى الاعتياد وعلى الوجهين يحتمل المعنيين ان يضاف الى ارادة الوجوب من لفظ افعل وان يضاف الى انحصار معناه في الوجوب فعلى الثاني لا يساعده قوله فان كل من يريداه وعلى الاول لا يثبت المطلوب وهو ان معناه واحد وهو الوجوب الظاهر ان المراد عرف اهل اللغة فيكون استدلالا باللغة وفي كشف المنار جعله استدلالا بالاجماع حيث قال واما دلالة الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا للاظهار مراده سوى قوله افعل ولعل المراد اجماع اهل اللغة وذكر في التحقيق ان كلا من الاجماع واللغة يدل على ان الامر للوجوب اما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر ثم المطلقة عن قرائن الوجوب كما استدل الصديق ابوبكر العتيق رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الزكوة لقوله تعالى وأتوا الزكوة والصحابة لقوله عليه السلام سنوبهم سنة اهل الكتاب فليصلها اذا ذكرها فكيف له سبعا او ثلثا على الوجوب من غيره توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب فوات الوجوب الا لمعارض واما اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولم يفعل جسس من اهل اللغة الحكم بذمة واستحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لغة لما جسس منهم .

٢) قوله فان كل من يريد اه قيل هذا انما يدل على ان الوجوب لايكون بدون صيغة الامر لان الصيغة لايكون بدون معنى الوجوب فلايلزم انها يقتضي الوجوب وقوله جزما اصل الجزم القطع والمراد هناك الجد وكمال السعي الى ان يقطع المتكلم على المخاطب ارادة غير يصل الى المطلوب .

٣) قوله مسئلة فصله عما قبله لانه كان في الامر ابتداء وهذا في الامر بفعل بعد المنع عنه فقوله وكذا بعد الحظر معناه ان القائلين بالاباحة او الندب اوالوجوب كما انهم قائلون بما قالوا في الامر ابتدأ كذلك قائلون به في الامر بعد الحظر الا ان بعض القائلين بالوجوب من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه بعد الحظر للاباحة ذكر في التحقيق نقلا من بعض النسخ في اصول الفقه من غير تعينه ان الخلاف فيما اذا اورد الحظر ابتدأ قبل ثبوت الاباحة غير معلل بعلة عارضية ولا معلق بشرط ولا غاية واما اذا كان الفعل مباحا في اصله ثم ورد الحظر معلقا بشرط او غاية اوعلة عارضة فالامر الوارد بعد زوال ماعلق به الحظر يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم .

٤) قوله كما في وابتغوا من فضل الله يعني ان الابتغاء محظور اولا بقوله تعالى وذروا البيع فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله امر بعد الحظر فنقول طلب المال على قدر مايقوم به فرض الاكل والشرب وفرض اللبس وفرض الانفاق على العيال واجب ولايخفى ان الخطاب عام بشهادة السوق غير مخصوص بالقادر على الفرائض المذكورة فلو كان الامر للندب بالنظر الى جميع الناس فباطل ولو كان للندب بالنظر الى القادر وللوجوب بالنظر الى العاجز يلزم الجمع بين المعنيين في الارادة وهو باطل سواء كان اللفظ مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كذا قالوا ولو قيل اما المراد بالابتغاء طلب الدنيا بالبيع وسائر المعاملات فليس الامر للندب فانه ما يكون لطلب ثواب الآخرة وكذا في التحقيق واما طلب الآخرة فيؤيده ما ذكر في الانوار التنزيل انه في الحديث وابتغوا من فضل الله ليس لطلب الدنيا وانما هو عيادة وحضور جنازة وزيارة في الله فليس من الامر بعد الحظر فنقول بعد اختيار الشق الاول ان طلب الدنيا اذا كان بنية الخير يكون لطلب ثواب الآخرة فيجوز ان يكون الامر للندب .

٥) قوله كما في فاصطادوا قال الله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم ثم قال واذا حللتم فاصطادوا فالحرم جمع حرام وهو المحرم فالآية الاولى تدل على الحظر من الاصطياد في الحرم والثانية على الامر بالاصطياد بعد زوال الاحرام .

٦) قوله فان الابتغاء اه هذه القرينة انما تدل على عدم ارادة الوجوب لا على خصوص الندب في الابتغاء والاباحة في الاصطياد وقوله فلا ينبغي اه قيل لذلك نظائر في الشرع فان البيع والنكاح شرعا حقا للانسان على وجه انقلبا مضرة باعتبار ايجابهما الثمن والمهر ومثل ذلك الاجارة فان قلت في البيع محل المنفعة المبيع ومحل المضرة الثمن قلنا فكذلك محل المنفعة في الاصطياد الحمل ومحل المضرة نفسه .

مسئلة[1] وان اريد به الاباحة اوالندب فباستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لاالطلاق اسم الكل على البعض لان[2] الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم ان[3] الامر اذا كان حقيقة فى الوجوب فاذا اريد به الاباحة اوالندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد[4] به غير ما وضع له فقد ذكر فخرالاسلام رحمه‌الله فى هذه المسئلة اختلافا

قوله مسئلة قال فخر الاسلام رحمه‌الله اذا اريد بالامر الاباحة اوالندب فقدزعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه‌الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى اوصوم ايام البيض ولا يخفى انه لادلالة فى هذا على كون صلوا صلوة الضحى اوصوموا صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربو وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقية اومجاز وهذا ماذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص رحمه‌الله عليهما والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لاينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيهما لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبى رحمه‌الله فالمباح واجب لكونه ترك الحرام اومقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام لايتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولايلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه‌الله لولا نظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص رحمه‌الله فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام رحمه‌الله بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء * ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون معنى القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اى دل عليه بلاقرينة ذكر واله تأويلا آخر وهوان اللفظ المستعمل فى جزء ماوضع له ليس بمجاز بناء على انه

١) قوله مسئلة عما ما قبله لان هذاالبحث من جملة علم البيان ذكر تقريبا لامن علم الاصول ثم الظاهر ان المعنى اذ اريد بصيغة افعل معنى الندب اوالاباحة فهذه الصيغة استعارة عند البعض فيرد عليه ان اللفظ المشتق اذا كان استعارة فهواستعارة تبعية فلا بد من تشبيه مصدر المستعمل فيه بمصدر المستعمل المشتق واستعارة المصدر الثانى للمصدر الاول ثم بتبيعة ذلك يستعار المشتق للمستعمل فيه كما فى قولك اقتل زيدا اى اضرب ضربا شديدا والامر ههنا ليس كذلك فليس للاباحة مصدر شبه بالاصطياد فى قوله تعالى فاصطادوا فلا بد من الاعتراض عن هذا المعنى فنقول المعنى ان اطلاق اسم موجب افعل اوحكمه على الاباحة بعد ان كان على الوجوب استعارة اوالمعنى ان صيغة افعل مثل الاستعارة فكما انها لفظ اريد بها المعنى المشبه به بمعناه الاصلى فكذلك هذه الصيغة اريد بها حكم مشبه بحكمها الاصلى وقيل ان المعنى ان اطلاق لفظ الامر المركب من الف وميم ورا على افعل من حيث انه اريد به الاباحة بعد ان كان الاطلاق عليه من حيث انه اريد به الوجوب استعارة والاولان انسب لقوله والجامع اولان الجواز يوجد فى كل من الاباحة والوجوب بلا واسطة واما لفظ افعل بالحيثيتين فيوجد فيهما بواسطه فالاولان اولى بالكون مشبها ومشبها به مستعارا اومستعارا منه وايضا الظاهر من اللام فى المسند اليه القصر اى لاجامع سوى الجواز واما يصح فى شبه الاباحة بالوجوب واما لافصلان فنفس الافضلية ايضا جامع بينهما ثم الجواز داخل فى حقيقة كل من الوجوب وهو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة وهو جواز الفعل مع عدم اولوية من الترك والندب وهو جواز كل من الفعل والترك مع اولوية الفعل والجامع قد يكون داخلا فى الحقيقة الطرفين كما فى قوله عليه السلام خير الناس برجل تمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعة طار اليها فالطيران استعارة للعدو بجامع الاسراع وهو داخل فيهما على ما قالوا.

٢) قوله لان الاباحة اه وهذا لاشتمالها على معنى عدم المؤاخذة بالترك قيل ان اطلاق الكل على الجزء على وجهين ان يراد به الجزء قصدا لا فى ضمن امر آخر وان يراد تبعا فى ضمن امر آخر فليكن مراد القائل باطلاق الكل على الجزء ذلك وايضا لهما معنيان احدهما ما ذكرنا والثانى جواز الفعل مطلقا فى الاباحة وجواز الفعل مع الاولوية مطلقا فى الندب فلاشك بالجزئية باعتبار المعنى الثانى فظاهر فكذا لو اريد المعنى الاول باعتبار انه فرد من المعنى الثانى يكون من اطلاق الكل على الجزء واما اذا اريد المعنى الاول بخصوصه من غير اعتبار الفردية فليس من اطلاق الكل على الجزء ثم جعل المباينة مقابلة للجزئية مبنى على احد الامرين اما المراد الجزء المحمول على الكل واما المراد المباينة بمعنى صحة الانفكاك من البينونة بمعنى الفرقة والا فالمباينة بالمعنى مايقابل الخصوص والعموم والمساواة لا مايقابل مطلق الجزئية فان السقف جزء من البيت مباين له ولاسبيل الى الامر الاول لان انتفاء الجزئية بطريق الحمل لايوجب انتفاء الجزئية مطلقا فلايلزم ان لايكون من اطلاق ابطل على البعض وهو الجزء مطلقا فتعلق الامر الاول.

٣) قوله اعلم ان الامر اه اما المراد بالامر صيغة افعل اى اذا كان حقيقة فى حكم الوجوب واما المراد لفظ الامر اى اذا كان حقيقة فى صيغة يفيد حكم الوجوب وماوقع فى كشف المنار من قوله وقال الكرخى والجصاص رحمهما الله تعالى انه مجاز لانه لا يجوز نفى الشىء مع ثبوت ما هو حقيقة ولو قال ما امرنى الله تعالى بصلوة الضحى كان صادقا فدل انه مجاز يؤيد المعنى الثانى لانه انما يثبت كون لفظ الامر مجازا فى الندب بنفى الامر فى موضع ثبوت الندب ثم الملازمة فى قوله اذا كان حقيقة فى الوجوب مبنية على عدم الاشتراك بين الاثنين من الثلثة والا ففرض الحقيقة فى الواحد لاينافى الحقيقة فى الآخر.

٤) قوله لانه اريد به غير ما وضع له معناه على المعنى الثانى ان لفظ الامر موضوع لافعل مستعمل فى الوجوب فالمستعمل فى الندب والاباحة غير ما وضع له لفظ الامر وهذا محل تردد شيوع ما يقال ان الامر قد يكون للاباحة والندب والشيوع دليل الحقيقة.

فعند[1] الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله[2] ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لايسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي[3] يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا[4] التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا[5] على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ماوضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلايكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ماوضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والافان استعمل في عينه فحقيقة والافحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيئول الخلاف الى ان استعمالها في الندب اوالاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولايجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلايكون جزأله لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لاينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب اوالاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق * وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب اوالاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب اوالاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك اوامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذلادليل على حرمة الترك ولاخفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة اوالندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لابدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض اوالاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك اوكونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا اوكونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب اويستحق العقاب تاركه فلانسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من

ان

---

١) قوله فعند الكرخي رحمه الله تعالى الخ ليس هذا الخلاف في صيغة افعل على ان القول بالمجاز مبني على ان موجبها واحد وهو الوجوب والقول بالحقيقة مبني على احد الامرين اما الاشتراك واما ان الموجب واحد وهو الاباحة اوالندب اذلوكان الامر كذلك لكان فخر الاسلام من القائلين بالمجاز حيث قال بان موجبها واحد وهو الوجوب ولكنه قائل بالحقيقة كما قال المصنف بل الخلاف اما في لفظ موجب الامر هل هو حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الوجوب اومجاز فيهما واما لفظ الامر هل هو حقيقة في الصيغة المستعمل فيهما اومجاز واختير في التلويح ذلك.

٢) قوله وتأويله اه انما الحاجة الى هذا التأويل اذا كان الخلاف في الصيغة واما اذا كان فيما ذكرنا فلا حاجة اليه لان الاباحة ليس جزء امما وضع له لفظ موجب الامر وكذا افعل مستعمل في الاباحة ليس جزء امما وضع لفظ الامر بل هما فردان لما وضع له ثم المصنف قد انكر الجزئية في المتن فلايستقيم منه هذا التأويل فانه اعتراف بالجزئية فلابد ان يكون بطريق النقل.

٣) قوله والذي يدل اه اي الذي يدل على انه جعل الجزء حقيقة قاصرة حتى يلزم اختصاص المجاز بالخارج عن الموضوع له قوله في هذا الموضع اه فقوله من الوجوب بعض اي من اجزاء معنى الوجوب واما حال والخبر مابعده واما خبر بعد خبر ويجوز ان يكون من للنسبة كما يقال انت مني كالاخ من الاخ وقوله بعضه اي بعض افراد مفهوم الوجوب فهذا القول وان دل على كون الندب مثلا جزءا من الوجوب وفردا قاصرا منه لكنه لايدل على كون الوجوب حقيقة فيه لان هذا مبني على ان الحقيقة اعم من المستعمل في الكامل ومن المستعمل في القاصر عنده وليس مقتصرا على الاول وهذا غير ثابت ولو سلم الدلالة على ذلك فلايدل ذلك على انه وضع الاصطلاح المذكور حتى ان كل جزء يكون فردا قاصرا من الكل وان كل لفظ مستعمل في الجزء يكون حقيقة فان التمثيل دليل ظني.

٤) قوله وهذا التعريف الى قوله غير الموضوع له دون مابعده لانه ينافي تخصيص الغير بالخارجي لايقال هذا التعريف يصدق على ما اذا اريد الجزء في ضمن الكل اواللازم في ضمن الملزوم وانه حقيقة لانا نقول المراد انه اريد غير ما وضع بطريق الاصالة والارادة في صورة البعض بطريق التبعية.

٥) قوله على ما عرف من تفسير الغير اه في علم الكلام في شرح المواقف ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما في الجانبين وهو معتبر في غيرين قيل لو اراد فخر الاسلام بالغير ما هو مصطلح اهل اللغة فاطلاق الجزء على الكل ايضا ينبغي ان يكون حقيقة لانه ليس بمجاز بعدم الغيرية ولا واسطة بين الحقيقة والمجاز وليس الامر كذلك بل هو مجاز عنده لقوله فيما تقدم ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له.

ان اطلاق[1] الامر على الاباحة اوالندب اهو بطريق[2] اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة[3] ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد والاصح الثانى وهواطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل[4] وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان[5] الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لايدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على[6] هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان[7] الامر دل على جواز الفعل الذى هو جزؤهما[8] اى الاباحة والوجوب لاعلى جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق مامسه الاخاطرى.

ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لافى الفعل ولافى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقضة فى امثال ذلك ممالايليق بهذه الصناعة الايرى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك * فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما منه ولاضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وماذكر من ان الامر لايدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه * قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الايرى انه لايجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا اوماشيا اونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لايخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولاتفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لاان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان اويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الاان الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولايخفى ان هذا البحث الدقيق لايتم الابما ذكرنا من التحقيق .

---

١) قوله اطلاق الامر على الاباحة اى اطلاق موجب الامر عليها او اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فيها او اطلاق الصيغة وارادة الاباحة.

٢) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وهذا معنى الكون حقيقة فى الاباحة والندب على مافسر قول فخر الاسلام بالحقيقة والظاهر من سوق كلام المصنف انما قال الكرخى والجصاص رحمهما الله تعالى انه مجاز فيهما معناه انه مجاز بطريق الاستعارة ولايخفى انه غير لازم فيجوز ان يكون بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء على ان الجزء عندهما غير الكل .

٣) قوله ومعنى الاستعارة اه هذا يخالف ما قال فى فصل انواع علاقات المجاز من ان الاستعارة لفظ استعمل فى لازم معناه الوضعى الذى هو صفة بشرط ان يكون وضعا بينا كالاسد اذا اريد به لازمه وهو الشجاع.

٤) قوله جواز الفعل وجواز الترك اى على وجه الاستواء احترازعن جوازهما مع اولوية الفعل وهو الندب اومع اولوية الترك وهو الكراهة.

٥) قوله لان الامر لا دلالة له قيل ان الامر يدل على الاباحة معناه ان بمعونة القرينة يدل عليها فهو عند القرينة يدل على النهى عن الفعل كما فى صورة التهديد نحو اعملوا ماشئتم فلو دل مع القرينة على استواء طرفى الفعل والترك فلا بعد فيه.

٦) قوله بناء على هذا الاصل يعنى ان الاصل الثابت قبل ورود الشرائع هو الجواز فى كل من جانبى الفعل والترك فعند عدم انتفاء احدهما بدليل شرعى يثبت بالاصل ويرد عليه ان الاباحة يلزم ان لايكون حكما شرعيا وهو مالا يدرك لولا خطاب الشارع.

٧) قوله لان الامر اه فان قلت هذا الوجه انما يدل على صحة القول بان اطلاق الامر على الاباحة من اطلاق الكل على الجزء واما انه اصح من القول بالاستعارة فلايثبت به قلنا بل يدل على الاصحية ايضا حيث يدل على عدم الاستعارة بجامع جواز الفعل فانه يدل على ان المستعمل فيه هو جواز الفعل فلا تشبيه والاستعارة.

٨) قوله هو جزؤهما اى جزء الاباحة والندب فلكل منهما ثلثة اجزاء اصل جواز الفعل وجواز الترك مشترك بينهما وعدم اولوية الفعل اوالترك مختص بالاباحة وثبوت اولوية الفعل مختص بالندب فالجزء الاول منهما وكذا الجزء الثالث من الندب مدلول الامر والثانى فيهما وهو الجزءان فى الاباحة والجزء الواحد فى الندب ثابت لعدم الدلالة على ضده.

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة اوالندب اما اذا استعمل فى الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب اوالاباحة عند الشافعى رحمه الله فلايكون مجازا لان[1] هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولم يوجد اى هذا الخلاف الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون[2] ذلك اذا استعمل واريد به الندب اوالاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقى الندب اوالاباحة على مذهب الشافعى رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لافاقول لايكون مجازا لان المجاز[3] لفظ اريد بـه غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون[4] دلالة الكل على الجزء والدلالة لاتكون مجازا فانك اذا اطلقت[5] الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط اوالناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعى رحمه الله لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لاتبقى الاباحة التى تثبت[6] فى ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان[7] واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا .

قوله هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلايدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لاينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لايرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا اوحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد .

فصل

١) قوله لان هذه اى لان هذه الحالة اوهذه الصيغة اوهذه الصورة دلالة الكل على الجزء لا استعماله فيه ويجوز انفكاك الدلالة عن الاستعمال كما اذا استعمل بقصد معنى لا يعلم السامع بالوضع له ولا بالقرينة الدالة عليه وكما اذا ذكر اللفظ لا بقصد معنى مخصوص وهو يدل عليه .

٢) قوله انما يكون ذلك خبر المبتدأ وهو قوله اى هذا الخلاف وكان تامة ولو كانت ناقصة فله وجه لان كون الشىء ذلك الشىء كناية عن كونه موجودا كما ان كونه اياه كناية عن كونه معدوما .

٣) قوله لان المجاز لفظ اريد به عند الاستعمال ولا يرد ان الامر المنسوخ الوجوب الثانى الاباحة قد اريد به بعد النسخ غير ما وضع له وهو الاباحة ثم لم يقصد بذلك التعريف بل التميز عن بعض الاغيار وهو الامر المنسوخ الوجوب فلا يرد ان التعريف صادق على الكنايه فى مثل زيد طويل النجاد واريد به طول القامة مع جواز ارادة طول النجاد .

٤) قوله بل يكون دلالة الكل على الجزء فيه تسامح ان كان الضمير راجعا الى الامر كما هو الظاهر اى بل يكون الكل الدال على الجزء من باب ومن خواص الاسم دخول اللام اى اللام الداخلة وان كان راجعا الى شأن الامر وهو مفهوم التزاما فلا حاجة اليه ثم ههنا كما يوجد الدلالة على الجزء كذلك يوجد ارادة الجزء لان القائل ببقاء الاباحة فى الامر المنسوخ الوجوب يقول انما مراد الله تعالى فيعمل به لكن هذه الارادة لا يوجب المجاز بل المعتبر فيه الارادة عند الاستعمال وقوله والدلالة لا يكون مجازا اى الدال على الجزء من غير ارادته عند الاستعمال لا يكون مجازا .

٥) قوله فانك اذا اطلقت الانسان الخ قيل ان الكلام فى الدلالة على الجزء عند عدم الدلالة على الكل وهذه دلالة على الجزء عند وجود الدلالة على الكل فبينهما فرق والجواب ان دلالة الامر المنسوخ الوجوب على الاباحة بعد النسخ انما هى فى ضمن الدلالة على الكل لكن الدلالة على البعض ساقط الاعتبار .

٦) قوله التى تثبت فى ضمن الوجوب الظاهر التوصيف بقصد التعليل تقريره ان ما ثبت تبعا فى ضمن امر آخر ينتفى بانتفاء المتبوع فيرد ان الامانة تثبت تبعا فى ضمن العارية والاجارة والرهن وهى تبقى بعد زوال العقد قبل ان يأخذه المال حتى لو هلكت حينئذ من غير تعدى من صاحب اليد لايجب عليه الضمان فالتبعية باعتبار الحوادث يجوز ان لا يتعدى الى البقاء واما مسئلة قطع الثوب اذا نجس فيجوز ان يكون الاباحة باقية بعد نسخ الوجوب لكنها قد نسخت بالنهى عن الاسراف .

٧) قوله كان واجبا بالامر اى كان واجبا فى الشرائع السابقة لامر ورد فيها فى الكشاف فى قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم ان الاصرار والاغلال مثلا لما كان فى شرايعهم عن الاشياء الشاقة نحو اشتراط قتل الا نفس فى صحة توبتهم ووجوب القصاص فى قتل الخطاء ايضا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنايم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت وكل ذلك منسوخ بهذه الآية .

١)فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار المراد بالمطلق مالا يكون مقيدا بشرط نحو وان كنتم جنبا فاطهروا او وصف نحو الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او وقت نحو اقم الصلوة لدلوك الشمس والمراد بالبعض المزنى وابو اسحاق الاسفرائنى من اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى وعبد القاهر البغدادى من ائمة الحديث وغيرهم فالمخصوص بهم انما القول فى الامر المطلق واما افادة الامر المقيد التكرار بتكرر القيد فغير مخصوص بهم فبعض علمائنا ايضا قائلون بذلك ومعنى ايجاب العموم او التكرار انه يثبت به بدون النية واما الاحتمال فهو ان يثبت مع النية لابدونها كذا فى شرح المغنى وقال المغنى التحقيق ان الفرق بين الموجب والمحتمل ان الاول يثبت بدون القرينة واما الثانى فانما يثبت معها لا بدونها والمراد بالعموم شمول افراد الفعل دفعة كقوله طلقى نفسك فلها ان تطلق ثلثا دفعة وبالتكرار ان يفعل مرة بعد اخرى وهذا ايضا كالمثال المذكور فلها ان تطلق واحدة بعد واحدة عند القائل بايجاب التكرار وكقول الشارع صلوا وصوموا وايضا لابد فى العموم من شمول جميع الافراد واما التكرار فيتحقق بالاثنين ففرق ما بينهما من وجهين واما من حيث التحقيق فى اى فعل يوجد العموم يوجد التكرار من غير عكس كلى كما فى الصلوة واذا فسر العموم لشمول الافراد مطلقا من غير التقيد بكونه دفعة او على الترتيب فيصح العكس الكلى فى شرح المغنى الظاهر ان المراد منهما الدوام فان العموم لايتصور غالبا الا بالتكرار يؤيد ذلك ماوقع فى كشف المنار وفى المختصر الحسامى من الاكتفاء بذكر التكرار وترك العموم.

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس[2] يفيد العموم ولسؤال[3] السائل فى الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع[4] بن حابس فى الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان[5] المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص

قوله فصل عموم الفعل شمول افراده وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة * ثم لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب * الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد * لايقال لو فهم لماسأل لانا نقول علم ان لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولاتعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لوقلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ماهو المستفاد من الامر قلنا لابل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع * الثانى مذهب الشافعى رحمه الله وهو انه لايوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب فعل مطلقا سواء كان

٢) قوله اسم جنس يفيد العموم لو اريد انه باعتبار اللام كونه من الفاظ العموم يفيد ذلك فلا نسلم ان اللام معتبرة فى التفسير فليكن المعنى اطلب منك ضربا ولو اريد ان نفس الاسم يفيد ذلك فتلك القائمة مفقودة فيما لم يقارنه اللام .

٣) قوله ولسؤال اه هذا دليل التكرار او ما تقدم كان دليل العموم قيل بل هذا يدل على عدم ايجاب التكرار اذ لوكان موجبا فلا وجه لسؤال مع الجزم بعدم الاختصاص بهذا العام وفى التحقيق ذكر لهم دليلان آخران الاول ان الامر مثل النهى فى الطلب فان النهى طلب الكف عن الفعل حكما كما انه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل اخرى كان تاركا للنهى فكذلك الامر يوجبه والثانى ان الامر لوكان مقتضيا للمرة وجب ان لايجوز عليه النسخ والاستثناء اذ النسخ حينئذ يؤدى الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد والاستثناء حينئذ يكون استثناء الكل والجواب عن الاول ان ايجاب التكرار فى النهى ليس بمعنى الطلب ليلزم من ثبوته فى الامر ايجاب التكرار بمعنى النفى الاترى انه لو حلف لايفعل هذا يقع على الابد ولو حلف يفعل وهذا يقع على المرة وايضا اذا قيل لم يضرب رجلا يلزم عموم النفى افراد مفهوم الرجل واذا قيل ضرب رجلا لاعموم اصلا وعن الثانى انا لا نسلم الملازمة اذ الامر المحمول على المرة انما يعتبر فيه المرة فى كل احد احد لا فى الجنس فقول الشارع صلوا فرضا معناه حينئذ ليزيد قيل مرة يا عمرو وقيل مرة هلم جرا الى آخر من يتولد يوم القيامة فيجرى فيه الامتداد والى انقطاع الدنيا فليكن الفعل حسنا من اهل عصر وقبيحا من اهل عصر آخر فيصح النسخ وكذا الاستثناء فان المستثنى به اهل زمان دون زمان فقول الشارع صلوا الا فى وقت كذا معناه فليصل اهل الاعصار الا اهل عصر كذا ولو قيل ان المراد انه لايصح حينئذ استثناء بعض الاوقات بالنسبة الى الشخص الواحد كما يقال يا زيد افعل كذا الا فى وقت كذا فهو قلنا فليكن اعتبار المرة ساقطا بطريق المجاز بقرينة الاستثناء وايضا نقول بعد تسليم الملازمة انما يلزم عدم اقتضاء المرة وهذا لايوجب المدعى وهو عدم اقتضاء التكرار فليكن محتملا لهما.

٤) قوله سئل اقرع بن حابس فى المصابيح عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثالثا فقال لوقلت نعم لوجبت ولما استطعتم جعله من الصحاح وايضا فى المصابيح عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ياايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افى كل عام يارسول الله قال لو قلتها نعم لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم يستطيعوا الحج مرة فمن زاد فتطوع جعله من الحسان ولفظ المشكوة فى الرواية الثانية يوافق لفظ المصابيح وفى الرواية الاولى قال عن ابى هريرة رضى الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الحديث ولفظ التلويح لايوافق واحدا من الكتابين ثم ما نسب الى الاقرع ليس فيه صيغة الامر وما فيه هذه الصيغة لم يذكر فيه الاقرع.

٥) قوله غير ان المصدر اه اى بلاتفاوت غير ذكر هذا القول مكان قوله والمصدر اسم جنس يفيد العموم .

على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لايحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لايثبت الا بالنية لاعلى العدد المحض اى لايقع على العدد المحض.

مرة اومتكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا اوكثيرا مرة اومرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من الطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات يختص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد * الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لايحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس * وجوابه ان التكرر فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولايلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لايقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب * فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط اووصف مقيد فلايكون مما نحن فيه وحينئذ لامعنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط اووصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت اومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف اومجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف اى المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لاينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لايقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط اووصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات مالايحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط * الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لايحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار اومعلقا بشرط اووصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لايقتضى الاشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى رحمه الله المذهب الصحيح عندنا انه لايوجب التكرار ولايحتمله سواء كان مطلقا اومعلقا بشرط اومخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى مايعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين اواعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لايمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلايثبت الا بالنية * فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم عشرة ايام اوكل يوم ونحو ذلك قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى مايحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا اوواحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لانسلم ان المفرد لاتقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل.

١) قوله على احتمال العموم الظاهر من كلام صاحب التحقيق ان المراد بالعموم هناك انتظام جمع من المسميات حيث قال ان النكرة فى الاثبات يقبل العموم كقوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فوصف الثبور بالكثرة مبنى على اعتبار العموم فظاهر ان وصف الكثرة لايتوقف على استغراق جميع الافراد فبالضرورة يكون المراد بالعموم ماذكرنا فحينئذ يكون المراد بالاختصاص ان يراد فردا اوفردان ولو اريد معنى الاستغراق فله وجه فان النكرة فى موضع الاثبات اذا كانت موصوفة يعم مستغرقا مطردا نحو قوله تعالى وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى واذا لم يكن موصوفة تديم نحو تمرخير من جرادة.

٢) قوله واقم الصلوة لدلوك الشمس مثال لما يكون مخصوصا بالوصف فالاختصاص به بالتوقيت يوجب حصوله لا بطريق التوصيف.

٣) قوله قلنا لزم لتجدد السبب هذا الجواب لا يخل بمدعى الخصم كيف ودليله على مافى التحقيق ان الحكم يوجد بوجود الشرط كما يوجد بوجود العلة.

٤) قوله وعند عامة علمائنا الخ فى التحقيق ان هذا هو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ونسب المذهب الثالث ايضا الى بعض آخرين من الشافعية فهم اربع فرق كل فرقة يقول بواحد من المذاهب الاربعة.

٥) قوله اصلا لتعميم النفى نوعى الامر من المطلق والمقيد لالتعميم نوعى العموم وهما ماليس فيه جهة الوحدة وهو مادون الكل ومافيه تلك الجهة وهو الكل والا فلايستقيم مابعد ذلك.

٦) قوله او مجموع الافراد اى لا بشرط الاجتماع فى الوجود فيقع على المجموع اذا تفرق الاحاد متعاقبة ايضا اذ التفرق لا يخل بهيئة الوحدة الاعتبارية فاذا قال طلقى نفسك يصح نية الثلث دفعة وكذا يصح نية الثلث متفرقة فحينئذ يثبت ان المصدر يحتمل العموم باعتبار الوحدة وكذا يحتمل التكرار بهذا الاعتبار وانما قلنا انه لايشترط الاجتماع فى الوجود لما ذكر فى التحقيق انه اذا قال طلقى نفسك فعندنا يقع على الوحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى مانوى فان طلقت نفسها ثلثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة فى المجلس ولو كان الاجتماع شرطا لما صح التفريق فى المجلس.

ففى

ففى طلقى نفسك يوجب الثلث على الاول [1] ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعى رحمه الله وعندنا [2] يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولايصح نية الاثنين [3] لان الاثنين عددمحض ولادلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لايحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدارفطلقى نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرطيجب ان يثبت التكرار عندهم وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعندنا وقوله [4] تعالى فاقطعوا ايديهما لايراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار .

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولايجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذلايعلم نحقق جميع سرقاته الاحينئذ وهوباطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يدواحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلايكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولايمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لايقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلايدل الآية على قطع اليسار ولايتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا .

١) قوله يوجب الثلث على الاول قدمر ان العموم اماشمول الافراد دفعة اوشمولها مطلقا اوالدوام وان التكرار اما ان يفعل مرة بعداخرى اوالدوام فالامراذا كان موجبا للعموم والتكررا على المذهب الاول فقوله طلقى نفسك يوجب الثلاث دفعة نظرا الى المعنى الاول للعموم والاثنين على التعاقب نظرا الى المعنى الاول للتكرار وهو ظاهر ونظرا الى المعنى الثانى له لان الدوام ان يفعل مرة بعد اخرى الى ان ينقطع فرتان من الفعل كما جزآن من الدوام ايجاب الكل يستلزم ايجاب الجزء ويوجب الثلاث دفعة ومتعاقبة نظرا الى المعنى الثانى للعموم فانه قدر مشترك بينهما فيوجب الثلث على التعاقب والثنتين على التعاقب على المعنى الثالث له فالثلاث المتعاقبة المتضمنة للثنتين المتعاقبتين اشد قطعا من الثلث دفعة وكذا ثنتان على التعاقب اشد قطعا منها واذا كان موجبا الثلاث دفعة فاولى ان يوجب الثلاث اوالثنتين على التعاقب فتخصيص الاثنتين بالمذهب الثانى مما لاينبغى ان يكون ذكر فى التحقيق وعند الفريق الاول يقع على الثلاث فتملك المرأة التى قيل لها طلقى نفسك ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا اوجلة على التفاريق كذا ذكره ابواليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثة فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغى ان يقتصر على مانوى عندهم.

٢) قوله وعندنا اى عند الفريقين منا اهل المذهب الثالث واهل المذهب الرابع اذ لاخلاف بينهما فى الامر المطلق وانما الخلاف فى المقيد بشرط او وصف او غير ذلك.

٣) قوله الاثنين هذا فى الحرة اما فى الامة فيصح نية الثنتين لان مجموع طلاقها ذلك لا الثلاث.

٤) قوله وقوله تعالى فاقطعوا اه يريد ان الامر ههنا يحمل على المرة اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فلان الامر وان كان محتملا للعموم لكن ارادته يتوقف على القرينة ولم يوجد وصيغة الجمع فى ايديهما ليست قرينة لان الجمع المضاف الى التثنية يراد به التثنية نحو قلوبكما وانفسكما ورؤسكما الى غير ذلك واما عند القائلين بايجاب العموم والتكرار فلانه مشروط بعدم القرينة الصارفة والاجماع على قطع الواحدة دون اليدين صارف عن ذلك فالآية دليل القطع واما تعيين اليد الواحدة فبالاجماع ذكر فى الهداية انه قال على رضى الله عنه انى لاستحى من الله ان لا ادع يدا يأكل ويستنجى بها ورجلا يمشى عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رضى الله عنهم فحجهم فانعقد اجماعا واما تعيين اليمين فبقراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما واما تعيين الزند فلما صح ان النبى صلى الله عليه وسلم امر بقطع السارق من الزند والحسم بقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه كل ذلك فى الهداية ولو قيل ان هذا الحكم منقوض بما ذكر فى المصابيح انه روى ابو سلمة عن ابى هريرة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى السارق ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله ثم ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله قيل ان الحديث محمول على السياسة لا على وضع الشرع.

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء[1] اى تسليم عين الثابت بالامر[2] وقضاء اى تسليم مثل

قوله فصل لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها نحو اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء مافعل فى وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء مافعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذلاوجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة مافعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الخلل * وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة مافعل ثانيا لا اولا * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان اونفلا والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ماعلم ثبوته بالامر لاماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد فلايمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت فى الذمة لاتسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ماعلم ثبوته من الامر لاماثبت بالسبب فى الذمة * وعلى هذا لاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال

الواجب

[1] فصل الاتيان بالمأمور به نوعان بعض الاصوليين قدموا هذا التقسيم على التقسيم الى المطلق والموقت والبعض عكسوا الترتيب فوجه التقديم على مافى شرح المغنى ان التقسيم الى الاداء والقضاء يرجع الى صيغة حكم الامر والتقسيم الى المطلق والموقت يرجع الى صيغة فى غير مأمور به وهو الوقت فوجه العكس ان كثيرا من القواعد والاحكام مبتنية على اقسام الموقت وغيره ويمكن ان يقال ان التقديم بسبب ان هذا التقسيم يقسم بحكم الامر الذى هو الاتيان بالمأمور به واما التقسم الى المطلق والموقت فتقسيم قسمه الذى هو الاداء فان التوقيت والاطلاق وصفان فى الاداء بمنزلة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ثم تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض واما العكس فهو سبب ان معرفة الاداء والقضاء فى العبادات انما هى بمعرفة الوقت حتى ان الاتيان بالصلوة والصوم فى الوقت هو تسليم عين الواجب بالامر والاتيان بهما بعد زوال الوقت هو تسليم مثل الواجب بالامر.

[2] قوله اى تسليم عين الثابت بالامر اختلف عبارات القوم فى تعريف الاداء فى المختصر الحسامى وفى المغنى ان الاداء تسليم عين الواجب لسببه الى مستحقه وفى المنار انه تسليم نفس الواجب بالامر فالنفس والعين بمعنى واحد فلا تغاير باعتبارهما الا بحسب اللفظ لكن الواجب بالامر اخص مطلقا من الثابت فصاحب المنار بنى الكلام على المذهب المختار وهو ان الامر يفيد الوجوب فحكمه حينئذ الاتيان بالواجب بالامر فالاداء حينئذ تسليم عين الواجب بالامر والمصنف رحمه الله تعالى بنى الكلام على المتعارف من اطلاق الاداء على الاتيان بالنوافل والمندوبات ايضا فاختار لفظ الثابت لتناولهما واما قوله لسببه فى المختصر والمغنى فلما قال شارح المغنى انه لو لم يقيد بالسبب واطلق يفهم الواجب بالامر فلايتناول التعريف صوم المسافر فى رمضان لعدم توجه الخطاب مع انه اداء وقال ولعل ذكر المستحق لتحقيق معنى التسليم اذ لابد له من مسلم اليه فنقول لانسلم ان الخطاب لم يتوجه الى المسافر فان الخطاب نوعان مايفيد نفس الوجوب ومايفيد وجوب الاداء فلو اريد انه لم يتوجه الخطاب الاول فلايصح ذلك مع القول بان صوم المسافر واجب لسبب الشهر فان ذلك انما هو لسبب الخطاب ولو اريد انه لم يتوجه الخطاب الثانى فعدم ذلك لاينافى الوجوب بالامر مع التراخى لوجود العذر ونقول ان ذكر المستحق احتراز عما اذا اول الغاصب المغصوب الى غير المالك بغير اذنه فهذا وان كان تسليم عين الواجب لسببه لكن ليس اداء لانه ليس تسليما الى المستحق ثم اعترضوا بان الثابت بالامر وصف فى الذمة فانه فى العبد لايتصور فيه النقل فكيف يمكن تسليم عينه اذ لايتصور تسليمه الا بهذا الطريق فنقول اذا قال الشارع قبل رد المغصوب فالواجب لاداء الثابت به انما هو الفعلان ولاشك فى وقوع تسليم عينهما بالاتيان بهما فضلا عن الامكان ثم اعترضوا فى جوابهم المذكور بان الشرع اذا جعل ما يحصل به فراغ الذمة كانه عين ماوجب فى الذمة فلافرق بين الاداء والقضاء بوجود ما يحصل الفراغ فى كل منهما فالقضاء ايضا تسليم عين الثابت بالامر والجواب انما به الفراغ فى الاداء لابد ان يكون اشبه بما وجب فى الذمة منه فى القضاء.

الواجب به وقلنا في[١] الاول الثابت به ليشمل النفل.

والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا مايعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لونوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه اوعصره قضاء من ظهره لايصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى * فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولايسمى اداء * قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لايكون الاواجبا اومندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعد مافسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما لطلب الجازم كماهو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان اوراجحا على الترك اومساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو مايثاب فاعله ولايسئ تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب اوالمندوب ولايختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ماذكر صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله هوانه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا اويجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلولم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا اومعنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لاصيغته وانه اشارة الى ماسبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم اومطلق الطلب جازما اوراجحا اومساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم اوالراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لامحالة ولايدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبى.

١) قوله وقلنا في الاول اه يفهم من ذلك ان لا يجرى في النفل القضاء والا فينبغى ان يذكر لفظ الثابت مكان الواجب في تعريف القضاء ايضا يؤيد ما وقع في كشف المنار ان النفل يدخل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب اوالاباحة ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ولاشك ان هذا منقوض بما ذكر في الهداية ان سنة الفجر تقضى تبعا لفرضه الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشائخ رحمهم الله تعالى واما سائر السنن سواها لا يقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض.

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لايعرف له مثل الابنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء

قوله ويطلق كل منهما اى من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر وا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لاخلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففى عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل * وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلايمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لايعرف له اى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لامدخل للرأى في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لايقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتدأ فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتدأ * واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اى دليله الدال عليه لايسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولاقدرة عليه * قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة * فان قيل الواجب بصفة لايبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها * قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لايختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب * فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذى قوبل بشرف الوقت الفائت * قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته * ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لايسقط بخروج الوقت

لانه

١) قوله ويطلق كل منهما اه في كشف المنار ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح فاطلق فيه القضاء على الاداء قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فانه لاقضاء في الجمعة فالمراد اديت وما اطلق فيه الاداء على القضاء كما يقال ادى فلان دينه اى قضاء في التحقيق لان الاداء حقيقة الدين متعذر وانما الديون يقضى بامثالها على ما عرف وكما يقال نويت ان ادى ظهر الامس اى اقضى ثم ذكر في شرح المغنى ان القسمة في كتب الاصول مثلثة الى الاداء والقضاء والاعادة وهى الاتيان بما اتى به ناقصا نقصانا فاحشا مع صفة الكمال وفي كشف المنار الاداء والقضاء غير الاعادة فما الوجه في ترك الاعادة والجواب ان الاعادة اما في الوقت او بعده وعلى تقديرين اما ترك الركن اوغيره فالاول في الوقت اداء وبعده قضاء والثانى ايضا في الوقت اداء لما ثبت بامر الندب اوامر الاباحة وفي غير الوقت قضاء في قول من يجرى عنده القضاء في النفل فالاعادة غير خارج عن الاداء والقضاء.

٢) قوله بسبب جديد اى بنص جديد غير ما اوجب الاداء بدليل قوله فيما بعد الا بنص فليس المراد بالسبب العلة كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والنصاب للزكوة بل المراد الامر في التحقيق نقلا عن الميزان اختلفوا ان القضاء هل يجب بالامر السابق اوبامر مبتدأ وقال هكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه وقيل المراد العلة اى القضاء يجب بعلة اخرى غير ماهى علة للاداء لكن بشرط ان عرف علتها بنص وهذا لايوافق ماذكر في الكتب من بيان الاختلاف عند البعض وهم العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وابواليسر وصاحب الميزان وهو مذهب عامة الشافعية وعامة المعتزلة كذا في التحقيق.

٣) قوله لايعرف له مثل الا بنص اى لايعرف بالقياس ان العبادة في وقت آخر مثل الاداء لانه مشتمل على فضيلة الوقت وهى مقصودة في العبادة في الوقت الآخر قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر.

٤) قوله وعند عامة اصحابنا اه في التحقيق ان الخلاف انما هو في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق وقال انما يجب بالنص الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والشيخ حسام الدين ومن تابعهم واليه ذهب بعض الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث.

لانہ لما وجب بسببہ لا یسقط بخروج الوقت ولہ مثل من عندہ یصرفہ الی ما علیہ فما فات الاشرف الوقت وقدفات غیرمضمون الا بالاثم اذا کان عامدا لقولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر وقولہ علیہ السلام من نام عن صلوۃ الحدیث قال اللہ تعالی فمن کان منکم مریضا اوعلی سفر فعدۃ من ایام اخر وقال علیہ السلام من نام عن صلوۃ اونسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذلک وقتہا استدل بالآیۃ والحدیث علی ان شرف الوقت غیر مضمون اصلا اذا لم یکن عامدا فی الترک فاذا ثبت فی الصوم والصلوۃ وہو معقول ثبت فی غیرہما کالمنذورات المعینۃ والاعتکاف قیاسا وماذکرنا من النص لاعلام ان ماوجب بالسبب السابق غیر ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للایجاب ابتدأ جواب اشکال مقدر وہو ان القضاء انما وجب بالنص وہو فعدۃ من ایام اخر فیکون واجبا بسبب جدید لا بالسبب الذی اوجب الاداء فقال فی جوابہ وماذکرنا من النص لاعلام الی آخرہ وایضا لایرد قضاء الاعتکاف والمنذورات قیاسا لان القیاس مظہر لا مثبت .

الاان المصنف رحمہ اللہ صرح بانہ تعلیل لمایفہم من قولہ اذا کان عامدا وہو انہ اذا لم یکن عامدا لایکون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلک لان الشرع جعل جزاء الترک غیر عامد ہو الاتیان بالصوم فی ایام اخر والصلوۃ فی وقت آخر من غیر تعرض لشیٔ آخر بل مع ایماء الی انہ بمنزلۃ المأتی بہ فی وقتہ ویمکن ان یکون مرادہ الاستدلال بہما علی عدم سقوط الصوم والصلوۃ لخروج الوقت الا انہ نبہ فی اثناء الکلام علی زیادۃ فائدۃ وبالجملۃ بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فی الصوم بنص الکتاب وفی الصلوۃ بنص الحدیث وکلاہما معقول المعنی لان خروج الوقت لایصلح مسقطا ولاعجز فی حق اصل العبادۃ فیثبت الحکم فی غیر الصوم والصلوۃ کالمنذور والاعتکاف قیاسا علیہما بجامع ان کلا منہما عبادۃ وجبت بسببہا فان قیل ہذا حجۃ علیکم لالکم لان وجوب قضاء الصوم والصلوۃ ثبت بنص الکتاب والسنۃ ووجوب قضاء غیرہما من الواجبات بالقیاس فیکون القضاء بسبب جدید ودلیل مبتدأ لا بما اوجب الاداء * قلنا لانسلم ان النص لایجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لاالی مثل وضمان فیما اذا کان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقیاس مظہر لامثبت فیکون بقاء وجوب المنذور والاعتکاف ثابتا بالنص الوارد فی بقاء وجوب الصوم والصلوۃ ویکون الوجوب فی الکل بالسبب السابق لایقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لکان الامر مقتضیا لہ ونحن قاطعون بان قول القائل صم یوم الخمیس لایقتضی صوم یوم الجمعۃ وایضا لو اقتضاہ لکان اداء بمنزلۃ ان یقول صم اما یوم الخمیس واما یوم الجمعۃ علی التخییر ولکانا سواء ولایعصی بالتأخیر لانا نقول معناہ انہ امر بالصوم وبایقاعہ فی یوم الخمیس فلما فات ایقاعہ فی یوم الخمیس الذی بہ کمال المأمور بہ بقی الوجوب مع نقص فیہ وحینئذ لایلزم اقتضاء خصوص یوم الجمعۃ ولا کونہ اداء فیہ ولا کونہ صوم الیومین سواء .

۱) قولہ لانہ لما وجب اہ قد یمنع الملازمۃ بان الواجب بالامر انما ہو المقارن بفضیلۃ الوقت فبعد خروجہ لایتصور الاسقوط ذلک الواجب واما بقاء اصل الواجب مع سقوط الوقت فہو غیر لازم للامر السابق الاتری ان الامر یقول بوجوبہ عندنا وبعد نسخ الوجوب لایبقی الندب او الاباحۃ عندنا فسقوط بعض الاجزاء لایلزم ان یکون مع بقاء البعض فی الواجب بالامر وبان الجمعۃ وتکبیرات التشریق واجبۃ بالامر وقد سقطت بخروج الوقت.

۲) قولہ یصرفہ اہ ای ویمکن صرفہ الی ما علیہ .

۳) قولہ الاشرف الوقت اہ متعلق بقولہ لا یسقط.

۴) قولہ لقولہ تعالی اہ دلیل علی قولہ لا یسقط بخروج الوقت بدلیل ما سیأتی من قولہ وماذکرنا من النص اہ .

۵) قولہ فعدۃ من ایام اخر ای فعلیہ صیام عدۃ من ایام اخر اوفعلیہ عدۃ من صیام ایام اخر .

۶) قولہ استدل بالآیۃ اہ یعنی انہما یدلان علی عدم ضمان شرف الوقت ایضا وہذہ الدلالۃ مبنیۃ علی ان السکوت عن بیان بدل الوقت فی موضع الحاجۃ الی البیان فی معنی بیان لعدم وجوب البدل لا علی اعتبار مفہوم المخالفۃ.

۷) قولہ غیر مضمون اصلا ای لا فی الدنیا بفدیۃ اوعبادۃ اواستحقاق بذمۃ ولا فی الآخرۃ.

۸) قولہ وہو معقول ای ثبوت القضاء فیہما حکم معقول فی عقول غیر معدول عن القیاس لانہ تضمن الشیٔ بما ہو مثلہ احتراز عما اذا ثبت القضاء بمثل غیر معقول فانہ لایجری القیاس لانتفاء بعض الشرائط وہو ان لایکون حکم الاصل معدولا عن القیاس .

۹) قولہ کالمنذورات اہ اراد المنذور الموقت فیتصور فیہ انتفاء الاداء بمضی وقتہ ووجوب القضاء اما المنذور المطلق فلہ وقت متسع الی آخر العمر فلایتصور فیہ ذلک ثم الظاہر ان المراد بالاعتکاف غیر ماہو منذور بقرینۃ التقابل فالمراد ما اذا شرع فی الاعتکاف ثم نقضہ والا فلایتصور القضاء ذکر فی المختصر الحسامی ان یقول اصل الواجب وسقوط فضل الوقت لا الی ضمان امر معقول فی الصلوۃ والصوم فیتعدی الی المنذورات المتعینۃ وقال صاحب التحقیق وہذا الکلام یشیر الی ثمرۃ الخلاف بین القائلین بان القضاء یجب کما اوجب الاداء وبین القائلین بانہ یجب بسبب جدید فعند الفریق الاول یجب قضاء المنذورات المتعینۃ بالقیاس وعند الفریق الثانی لایجب لعدم ورود النص ولکن ذکر ابوالیسر فی اصلہ انہ اذا نذر صوم ہذا الشہر او نذر ان یصلی فی ہذا الیوم اربع رکعات فمضی الیوم والشہر ولم یف فالقضاء واجب بالاجماع .

۱۰) قولہ وایضا لایرد اہ صورۃ الایراد ان یقال انکم قلتم بان القضاء فی المنذور واجب بالقیاس وہو سبب جدید فقد قلتم بان القضاء واجب بسبب جدید ویمکن الجواب بان مرادنا بما قلنا ان لاحاجۃ فی ثبوت القضاء الی دلیل آخر غیر ما اوجب الاداء وہذا لاینافی توارد الادلۃ وثبوتہ بدلیل آخر ایضا.

فان قيل[1] فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاؤه فى رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى ان يجوز فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز[2] القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول بعارض[3] شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لايمكن[4] دركه الابوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوّال الى رمضان آخر عاد[5] الى الاصل موجبا لصوم مقصود اى لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت اوسقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط[6] من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ماثبت بشرف الوقت

قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولايجوز ان يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتدأ ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب

١) قوله فان قيل فعلى هذا الاصل هذا التفريع مبنى على ان الاصل المذكور كان معناه ان علة القضاء هى علة الاداء وقد مر ان المعنى ليس كذلك بل ان النص الذى اوجب الاداء اوجب القضاء وانما قلنا انه مبنى على ذلك اذ لو فرض ان علة الاداء ليست علة للقضاء لايصح ان يقول ان القضاء واجب بالنذر الذى اوجب الاداء وهو لم يوجب صوما مخصوصا الى آخر الدليل .

٢) قوله فيجوز القضاء فى رمضان يعنى اذا كان وجوب القضاء بما يوجب الاداء فالقضاء مهنا يكون واجبا بالنذر وتأثير النذر انما هو فى وجوب اللبث دون الصوم فى الاداء فكذا فى القضاء واللبث بدون صوم آخر يجوز فى رمضان فيقال ان فرض اتحاد السبب فى الاداء والقضاء لا يوجب كونهما على طريق واحد يجوز زيادة امر فى القضاء بسبب التفويت فالقضاء فى الحقيقة هو اللبث والصوم امر زائد بسبب التفويت وله نظير فى الشرع فمن احرم بالحج ثم احصر لمرض اوعدو يتحلل وعليه حج وعمرة مع ان الواجب عليه بالشروع انما هو الحج فقط فزيادة العمرة فى القضاء لما انه فات الحج كذا فى الهداية .

٣) قوله بعارض شرف الوقت فانه يوجب ترجيح موجبه وهو صوم رمضان فالمؤدى يقع فرض رمضان فلايتصور غيره.

٤) قوله بحيث لايمكن دركه اشارة الى الجواب عما يقال ان القضاء فليكن واجبا فى رمضان ليكون الواجب لبثا بدون الصوم فيكون القضاء بمثل الاداء وتقريره ان فى الايجاب فى رمضان خوف ان يفوت بالموت لبعد المدة فاوجب مطلقا ليخرج عن العهدة اذا اتى به قبل رمضان.

٥) قوله عاد الى الاصل قيل لو كان الساقط بالعارض عائدا عند زوال العارض ينبغى ان يقضى اربعا رباعية فاتت فى السفر هف .

٦) قوله احوط اى اشد احتياطا واستيفاء بطريق الاحكام بوجوه الثواب فى تاج المصادر الاحتياط باستوارى فرا گرفتن ثم الموصوف بالاحوطية انما هو الافعال دون الصفات اللازمة الصادرة لا عن اختيار الموصوف فتوصيف الوجوب على تأويل الايجاب وتوصيف الفضيلة على تقدير ايقاع الفضيلة هذا هو مراد فخر الاسلام ذكر فى التلويح عبارة فخر الاسلام هكذا الاعتكاف الواجب بالنذر مطلق يقضى صوما للاعتكاف فى أثر ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لايتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين فقال فقوله يقضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه التى لا يتوسل اليه الابها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضى جاز اداءها به فنقول فكذلك لو نذر ان يعتكف وهو صائم فاراده به من غير حاجة الى صوم لاجل الاعتكاف فى التحقيق ان الشرط انما يعتبر من وجوده لا وجوده قصدا فالفرق بين الصوم فى الاعتكاف والوضوء فى الصلوة غير سديد ثم قول الامام فخر الاسلام مطلقا يمكن اجراءه على كل من الاعتكاف والنذر وقوله هذا النقصان اى عدم صوم وجب للاعتكاف وقوله بعارض شرف الوقت وماثبت بشرف وقت اى بصوم فرض وجب لشرف الوقت اوالمعنى بعارض هو شرف الوقت حيث يقضى الصوم الفرض وما ثبت بشرف الوقت اى الصوم الفرض وقوله فسقط الضمير الى الموصول اى فسقط صوم الفرض وقوله فبقى الضمير اما للاعتكاف او النذر وقوله وكان هذا اشارة الى اطلاق الاعتكاف اوالى سقوط الصوم الفرض فكل منهما يوجب صوما آخر.

من[1] الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما[2] قال فخر الاسلام لان ماثبت بشرف الوقت الى آخره فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر[3] بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق

المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع * وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وماثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ماثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضى جاز اداءها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها * وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذا الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فيبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها * وقوله وكان هذا اى سقوط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ماثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ماثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف فى رمضان

۱) قوله من الزيادة اه غير مذكور فى عبارة فخر الاسلام على ماس وعلى ما ذكر فمنا الزيادة على مطلق الصوم الذى يقضى النذر وهى الاضافة الى رمضان ووصف الفرضية .

۲) قوله ماقال اه قال لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لا يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى وهذا دليل على ماس من قوله وكان هذا احوط الوجهين فقوله احتمل السقوط معناه ان الصوم الفرض قد يسقط بالجنون المطبق وهو ان تستغرق رمضان او المعنى ان التقييد برمضان وكون الاداء فيه قد يسقط بعذر السفر والمرض يعنى ان الوقت فى معرض السقوط وهو فيه غير مستحيل وما فى ضمن الوقت من ترك الصوم المخصوص بالاعتكاف اولى بالسقوط من وجوبه اى سقوطه اولى من وجوبه وعلى هذا التقرير ينبغى ان يستبدل الواو مكان الفاء فى قوله فالنقصان اه وعلى ماوقع فالمعنى انه اذا ثبت ان الوقت محتمل للسقوط يصح ان يقول ان ترك النقصان اولى من اعتباره ولو لم يحتمل فلم يتصور الترك .

۳) قوله المنجبر اى المندفع واصل الانجبار هى العظم المنكسر وصحته بالانتظام فى الصراح جبور راست شدن شكسته يقال جبر العظم اى الجبر ويلزمه اندفاع الانكسار والنقصان.

الاولی ووجه[1] الاولویة ان العبادة مما یحتاط فی اثباته فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادة وایضا[2] سقوط الزیادة بشرف الوقت انما یثبت بخوف الموت وسقوط النقصان[3] وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود یثبت بخوف الموت والنذر بالاعتکاف ایضا فاذا سقط الزیادة المذکورة سقط النقصان المذکور ایضا بالطریق الاولی .

آخر * والدلیل علی کونه احوط الوجهین هو ان ماثبت بشرف الوقت من الزیادة لما احتمل السقوط بمضی صوم رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولی باحتمال السقوط والعود الی الکمال الذی هو الاصل فی الاعتکاف وهو ان یقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتکاف المنذور الی کماله لم یتأد بالاعتکاف فی رمضان الثانی لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتکاف ولانه وجب کاملا فلا یتأدی ناقصا * ووجه اولویة سقوط النقصان امران احدهما ان الاتیان بالعبادة احوط من ترکها وایجابها اولی من نفیها وزیادتها خیر من النقصان فیها فسقوط النقصان فیها یکون اولی من سقوط الزیادة وایضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تکثیر للعبادة وتکمیل للاعتکاف فیکون اولی * وثانیهما ان موجب سقوط الزیادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبله ولا یتصور ذلک الا بسقوط النقصان وایجاب صوم مخصوص به واما الثانی فلان الاعتکاف شرع بصوم له اثر فی ایجابه حتی لا یسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتکاف یثبت صوم مخصوص به وهو معنی سقوط النقصان فاذا ثبت مایثبته خوف الموت فاولی ان یثبت مایثبته خوف الموت وشیء آخر مع تحققهما جمیعا لان قوة السبب وکثرته ادعی الی وجود المسبب فلا یلزم من ذلک اجتماع المؤثرین علی اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثیر والایجاد * فان قلت الزیادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فیسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الی ماذکرتم من التطویل * قلت السبب قد یکون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ینعدم بانعدامه کالصلوة وجبت بالوقت وبقی الوجوب بعد انقضائه فلابد فی بیان المطلوب مما ذکروا وفیه اشارة الی الجواب عما یقال ان سقوط شیء لا یصلح دلیلا علی وجوب صوم مقصود فیکون وجوبه ثابتا بلا دلیل وذلک لان النذر بالاعتکاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت کان مانعا عن ثبوت الحکم فبعد انعدامه ثبت الحکم لوجود سببه مع عدم المانع * وقوله لان یحتمل بفتح اللام علی انها اللام الداخلة علی الجملة الاسمیة التی مبتدؤها ان یحتمل وخبرها اولی وضمیر یحتمل عائد الی النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنی اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود * وقوله رمضان آخر ورمضان الثانی بتنکیر الوصف تارة وتعریفه اخری مبنی علی انه علم اذا قصد به معین ومنکر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزید الفاضل وزید آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغایرا للذی نذر الاعتکاف فیه ایا کان وبرمضان الثانی الذی یلیه وهو معین الا ان قوله فی تقریر السؤال ولا یجزیء فی شهر رمضان الآخر کان ینبغی ان یکون بالتنکیر ولذا قال المصنف فی رمضان آخر لابهامه والی رمضان لتعینه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول علی الحذف للتخفیف ذکره فی الکشاف وذلک لانه لو کان رمضان علما لکان شهر رمضان بمنزلة انسان زید ولا یخفی قبحه ولهذا کثر فی کلام العرب شهر رمضان ولم یسمع شهر رجب وشهر شعبان علی الاضافة .

وسقوط

---

۱) قوله ووجه الاولویة اه قیل کما ان الصوم عبادة فکذلک ادراک الوقت عبادة فهذا الوجه یوجب اولویة سقوط النقصان من سقوط الوقت لان الاول ایجاب العبادة والثانی ابطال العبادة.

۲) قوله وایضا سقوط اه الظاهر ان معنی الکلام ان الداعی الی سقوط النقصان اقوی من الداعی الی سقوط شرف الوقت فالاول امران والثانی امر واحد فالاول اولی وفیه نظر لان الداعی الی الاول انما هو امر واحد وهو النذر بالاعتکاف لکن تأثیره مشروط بسقوط شرف الوقت الذی سببه الخوف فخوف الموت انما هو داع الی شرط تأثیر الداعی الی سقوط النقصان لا انه داع آخر.

۳) قوله وسقوط النقصان اوتکرار قصد به اولا ظهور مسببه سقوط النقصان للنذر وثانیا ظهور اولویته بالنسبة الی سقوط الزیادة.

١) قوله فعلم ان سقوط اه اى علم من دليل فخر الاسلام ان سقوط الوقت يوجب الصوم لانه علم منه ان سقوط النقصان وهو عين وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت وهذا يقتضى ان يصح الملازمة فى قوله فاذا سقط الزيادة الخ ومعنى هذه الملازمة ان سقوط شرف الوقت يوجب صوم المقصود فاذا علم منه دليله ذلك فظاهر ان وجوب شرف الوقت يوجب عدم الصوم فيلزم منه ان سقوط الوقت احوط من وجوبه فلا يرد ان الدليل لايناسب المدعى لان المدعى ان سقوط الوقت اولى من وجوبه والدليل ان سقوط النقصان اولى من سقوطه .

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان[1] سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولاشك[2] ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة[3] تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات[4] مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر فى بعض[5] الحواشى الوجهان بغير مافسرت لكن لايخفى على ذوى[6] الكياسة الممارسين[7] للعلوم ان الدليل الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ماذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم[8] الصواب.

قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت بوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفى النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجباله قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع فى جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لاتوجد الافى واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لايكون الابنذر الاعتكاف فى رمضان قوله وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير مافسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لايجب عليه القضاء فى صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلاموجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ماهو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لايدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التأدى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كماذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول ولاسقوط القضاء عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيان الامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولايخفى انه بعيد لايحتمله اللفظ .

٢) قوله ولاشك ان اه اختلف النسخ فى هذا الموضع هكذا بعضها ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت .

٣) قوله فضيلة تغلب فوتها فهذا من باب ومن خواصه خول اللام اى القضاء الواجب مع شرف فضيلته تغلب فوتها وهذا جواب من سؤال المقدر تقريره ان سقوط الوقت رجحتموه مع وجوبه باعتبار ان الاول يوجب الصوم والثانى يوجب تركه فنحن نرجح الوجوب على السقوط لان الاول يوجب فضيلة شرف الوقت والثانى يوجب عدمها فاجاب بذلك ومعناه ان الصوم اولى باعتبار من شرف الوقت لان الثانى يفوت غالبا بخلاف الاول وهكذا بعضها ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها فقوله فضيلة تغلب فوتها اما بالرفع خبرا عن المحذوف اى اذهى فضيلة اه واما بالجر بدلا عن فضيلة شرف الوقت وعلى التقديرين هو وجه الاحوطية واما صدر الكلام وهو قوله ولاشك ان اه فهو جواب السؤال المذكور.

٤) قوله من مشكلات اه وجه الاشكال ههنا ان الدليل وهو قوله لان ماثبت بشرف الوقت اه لا يوافق المدعى وهو هذا احوط الوجهين.

٥) قوله وقد فسر فى بعض الحواشى اه ذكر فى التلويح قيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لايجب عليه القضاء فى صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلاموجب كما هو احد الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله تعالى والاول احوط وهذان التفسيران لايناسب سابق كلام فخر الاسلام ولا لاحقه كما مر فان قيل ان التفسير الثانى يناسب الكلام اللاحق وهو قوله ماثبت بشرف الوقت اه فان هذا الدليل يثبت ان سقوط النقصان الذى هو وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت مع وجوب القضاء فبالطريق الاولى يكون اولى من سقوط القضاء رأسا قلنا نعم لكنه لايناسب قوله فاذا عاد لم يتأدى فى رمضان الثانى بعد قوله لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان هذا يقتضى ان يكون التأدى فى الوجه الاخير من رمضان الثانى هف.

٦) قوله ذوى الكياسة اى الحذاقة فى تاج المصادر الكياسة زيرك شدن.

٧) قوله الممارسين للعلوم فى تاج المصادر الممارس سخت كار زارى شدن الممارسة باكسى يا باچيزى باگوشيدن وفى الصراح يقال على مرس واحد بالسكون بريك روشن وخوى ممارسته مروسيدن فلعل المعنى المشتغلين بالعلوم المعتادين بالتأمل فى المسائل المستحضرين بها .

٨) قوله ملهم الصواب يجوز الاعراب بالحركات الثلث اى هو ملهم الصواب اواعنى به ملهم الصواب والجر على انه لغة والالهام فى اللغة ايقاع الشىء فى القلب كذا فى تاج وفى الاصطلاح الايقاع فى الروع من علم [illegible] من غير استدلال ولا نظر [illegible] فى كشف المنار.

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة اوقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا اوشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنيه الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين

قوله والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء اوقضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر اوغير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافقاصر والقضاء المحض اماان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واماان لايعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الاان المراد ماذكرناه وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل اوكلها بالانفراد وهو الاداء القاصر اويؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه اوسبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لابعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لاقضاء شبيها بالاداء قوله فى الوقت اذلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال قوله وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر اونية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام .

١) قوله بالوصف الذى شرع كالجماعة لم تدل على ان ترك الجماعة غير مشروع فى المصابيح عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والذى نفسى بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امرهم بالصلوة فيؤذن لها ثم امر رجلا فيؤم الناس ثم اخالف الى رجال لايشهدوا الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم والذى نفسى بيده لويعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا اومرماتين حسنتين ليشهد العشاء جمله من الصحاح ثم الجماعة انما هى صفة الكمال فما سنت فيه الجماعة وما لم يسنن فيه الجماعة فهى فيه صفة القصور كالاصبع الزائدة وذلك كالوتر فى غير رمضان والنوافل المطلقة كذا فى التحقيق.

٢) قوله كفعل اللاحق وهو من ادرك اول صلوة الامام معه وهو الركعة الاولى ثم سبقه الامام فى البعض لعذر منه كما اذا نام ثم انتبه بعد ماادى الامام بعضا او احدث فتوضأ بعد ماادى البعض وهذا التعريف يتناول الصورتين مالم يدرك آخر الصلوة مع الامام وما ادرك الآخر معه بان قضى جميع مافاته قبل فراغ الامام فوافقه فيما بقى اوبان بدأ بما فيه الامام قبل ان يؤدى ما فاته فهذا جائز عندنا خلافا لزفر رحمه الله كذا فى شرح البرجندى واما ماذكر فى التحقيق من ان اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه فلا يتناول الا الصورة الاولى لان اللام فى اسم الفاعل موصولة اى الذى بقى من صلوته وهى من الفاظ العموم فيعم الجميع والمراد بفعل اللاحق ما يأتى به بعد مافعله الامام فهو من حيث انه فى الوقت اداء ومن حيث انه بدل مما فاته مما التزم ادائه مع الامام قضاء وبعبارة اخرى له وقتان الوقت الوسع المشتمل على الزيادة على وقت فعل الامام وهو الذى من جانب الشارع تعالى الوقت الضيق الذى هو وقت الامام وهو من جانب نفسه بالتزامه الاداء مع الامام فحيث لم يفت الوقت الاول اداء ومن حيث فات الوقت الثانى قضاء.

٣) قوله ما انعقد له احرام الامام اى ما كان عليه ان يفعل خلف الامام ويتبعه لانعقاد احرامه له.

٤) قوله فكانه خلف الامام بسكون اللام يعنى انه مقتدى فيما يفعل ولهذا يترك القراءة انما قال هذا لترجح جانب الادائية فيصح ان يقال انه اداء يشبه القضاء ولو ترجح جانب القضائية فيقال انه قضاء يشبه الاداء ولو استوى الطرفان قيل انه اداء من وجه وقضاء من وجه وانما قلنا بسكون اللام لانه لوكان بالتحريك كان المعنى انه خليفة الامام نائب عنه وهو باطل اذليس ما يفعله على الامام ليكون فيه نائبا عنه فى الصراح يقال ناب عنه.

باعتبار

باعتبار انه قضاء[1] والقضاء لايتغير اصلا لا بالاقامة ولابالسفر وان لم[2] يفرغ ای امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فی الوقت ثم سبق المقتدی حدث فدخل مصره للوضوء اونوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان[3] نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا اوكان هذا المسافر مسبوقا ای كان المسافر الذی اقتدى بمسافر فی صلوة الظهر فی الوقت مسبوقا ای اقتدى بعد ماصلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدی الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ماسبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فی المقدار الذی سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا اوتكلم ای تكلم اللاحق بعد فراغ الامام اوقبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لايقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو ای لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لايقرأ ولا يسجد للسهو ای اذا سهى فی القدر الذی لم يصل مع الامام لايسجد للسهو كالمقتدی اذا سهى لايسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية[4] للصوم وثواب النفقة[5] للحج وكل ما لا يعقل[6] له مثل قربة لايقضى الا بنص كالوقوف[7] بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها[8] على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فی هذا الوقت لان[9] الاصل فيه الاخفاء.

قوله والقضاء لايتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فی نفسه لانقضائه والخلف لايفارق الاصل قوله واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول اوغير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج تقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لاتجرى فی العبادات البدنية الاان فی الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفی قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء اوللمثل والثواب ليس شيئا منهما

١) قوله باعتبار انه قضاء فان قيل ماالوجه فی ترجيح جهة القضاء على جهة الاداء وبعد ما رجح جهة القضاء ما الوجه فی تخصيص الترجيح بصورة فراغ الامام قلنا ان الترجيح فلان الاقامة بعد فراغ الامام وهو فی معنى فراغ نفسه حيث التزم التبعية فی معنى الاقامة بعد فراغ نفسه والاقامة بعد فراغ الامام لايؤثر فی القصر فجهة القضاء تأيدت بذلك واما التخصيص فلانعدام المؤيد المذكور فی صورة عدم فراغ الامام. ٢) قوله وان لم يفرغ الظاهر ان المسئلة مقيدة بما اذا كان نية الاقامة اودخول المصر قبل فراغ الامام قبل انفصال الوقت واما بعد الانفصال فلا تأثير للاقامة فی قصر مامضى وقته. ٣) قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فی الصراح اعتراض حائل شدن پیش چیزی ودرشترسوار شدن والمراد ههنا دخولها بين اجزاء الصلوة عارضة على الاداء وهذا يناسب المعنيين فان الاقامة حائلة عن ان يكون بعض الصلوة مع البعض الآخر فی السفر كالراكب على الاداء والمعنى ان الاقامة اعترضت على الاداء من وجهين احدهما ان الوقت باقية والآخر ان فعل الامام اداء فی حق المقتدی حيث التزم بتبعيته واما فی صورة فراغ الامام فالاعتراض على الاداء من الوجه الاول دون الثانی فيعتبر جهة القضاء.
٤) قوله كالفدية للصوم الفدية والفداء بدل يتخلص به عن مكروه توجه اليه فهی شرعت قضاء للصوم عند العجز المستدام عن الصوم فاذا فعل وزال العجز يجب عليه القضاء بالصيام كذا قال المصنف فی المختصر.
٥) قوله وثواب النفقة للحج والاظهر ان يقال والانفاق للحج لان القضاء لابد ان يكون فعل المكلف وليس الثواب من ذلك ذكر فی التحقيق ان احجاج الغير بماله فی الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم الى الموت فيجوز عن الميت ومريض لايستطع الحج الى ان يموت فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع.
٦) قوله وكل مالايعقل له ای كل مالايوجد له مثل معقول عرف قربة لايقضى بشیء الا بالنص فقوله قربة اما بالرفع نعتا اوبالنصب حالا فی التحقيق ان الفدية ثبتت لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ای لايطيقونه بتقدير لا كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا لان لاتضلوا وقوله تعالى والقى فی الارض رواسی ان تميد بكم ای لان لاتميد بكم والاحتجاج بالآية وتقدير لا مبنى على قول من لم يجعلها منسوخة لقوله تعالى يايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وعلى قول من قال بالنسخ لا احتجاج ولاتقدير فحينئذ يكون وجوب الفدية فی حق الشيخ الفانی باجماع الصحابة عندهم فالمراد بالنص فی قوله الا بنص مايعم الاجماع واما الانفاق فی الحج فقد ثبت بحديث الخثعمية وهی اسماء بنت عميس ويقال لها ذات الهجرتين هجرتها الى الحبش مع زوجها جعفر بن ابی طالب وهجرتها الى المدينة نزلت فی حقها ان المسلمين والمسلمات الآية فهی اتت الرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان ابی ادرك الحج وهو شيخ كبير لايستمسك على الراحلة فيجزنی ان احج عنه فقال النبی عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يصل روى ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء فعلى هذا لادلالة فی الحديث على ان الانفاق قائم مقام الحج بل انما يدل على ان حج الغير يقوم مقام حجه اذا فعل بنيته وفی بعض الروايات احج بضم الهمزة وكسر الحاء ای انفق احدا ليحج عنه فحينئذ يوجد فيه الدلالة وقوله فدين الله احق معناه ان اكرم الاكرمين اولى بقبول عمل فيه بعض من العجز.
٧) قوله كالوقوف يعنى لايوجد له مثل معقول عرف قربة لان الوقوف فی غير اوانه ليس عبادة وغير الوقوف ليس مثلا معقولا وفيه ان الوقوف بعرفة فی اليوم التاسع من ذی الحجة فی العام القابل مثل معقول عرف قربة لوقوف مافات فی هذا العام فليقض به.
٨) قوله فانها على صفة الجهر قيل كان التكبير جهرا مثل معقول فكذلك التكبير خفية فليقض بالتكبير خفية كما يقضی الصلوة التی يجهر فيها بالقراءة بصلوة يخفی فيها بها.
٩) قوله لان الاصل فيه ای فی التكبير وهو مفهوم تضمنا اوفی الذكر وهو مفهوم التزاما

قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعاوخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولايقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لايقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لاتقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذاادى الزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لايعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقدعدم النص بوجوب الفدية اذافاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا حكم لايدرك بالقياس فينبغى ان لايقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولايدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هومثل لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحيه قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلااقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال فى هذا الموضع نرجو القبول .

قوله ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولاصفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لايعقل له مثل ولايوجد نص اومع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان اويقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهوايضا باطل لمافيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لاقياسا ولادلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لامعلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه انشاء الله تعالى .

---

١) قوله قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك فى المهذب النفس تن وجزء وجان وهمت وهستى والمعنى والله تعالى اعلم فى قلبك وهو حقيقة على المعنى الثانى ومجاز على الاول من اطلاق الكل على الجزء وعلى الثالث والرابع من اطلاق الحال على المحل وعلى الخامس من اطلاق الصفة على الموصوف ان كان الاطلاق قبل الاضافة على ان المطلق على القلب هو مجموع المضاف والمضاف اليه كعبدالله علما من اطلاق الشىء على ماينبنى عليه اوالمعنى فى خاطرك فعلى الاولين اطلاق المحل على الحال وعلى الثالث اطلاق المؤثر على الاثر ولا يبعد ان يكون فى للتعليل كقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار فى هرة اى لاجلها فالمراد المعنى الرابع والخامس بالذكر على الاول دعاء وعلى الثانى شكر . ٢) قوله ولا يقضى اه عطف بالمعنى على قوله كالوقوف اى وكتعديل الاركان فانه لايوجد له مثل معقول عرف قربة فلايقضى ايضا بشىء بعدم النص واما التعديل الآخر فلايقوم بنفسه وان كان مثلا معقولا عرف قربة فلا يقضى الامع الصلوة وقضاء الصلوة لايتصور بدون بطلانها ولا بطلان بترك الوصف فحينئذ يكون متعلقا بقوله وكل مالا يعقل له اه ويجوز ان يكون جملة اعتراضية بين المتعلق وهو قوله فان قيل اه والمتعلق وهو قوله وكل ما لايعقل اه فان قلت لم لايجوز ان يقضى التعديل بدون صلوة ترك فيها فى ضمن نفل قلنا اذا شرع فى النفل يلزمه بجميع توابعه فيلزم الذى فى هذا النفل فالتعديل الواقع فيه لابد ان يكون من النفل دون القضاء كما اذا قضى فى رمضان صوما فانه فى رمضان آخر فانه فى هذا الرمضان دون قضاء مافات.
٣) قوله وكذا صفة الجودة ولعل وضع المسئلة فيما اذا اتلف الفقير الزيوف المؤدات اليه زكوة والا فقبل الاتلاف يمكن التدارك باسترداد الزيوف واداء الجياد مكانها ثم قيل ان الواجب فى الزكوة الوسط واذا اخذ العامل الادنى يؤدى اليه قدر التفاوت بين القيمتين واذا اخذ الاعلى يرد ذلك القدر اليس هذا قضاء بصفة الجودة والجواب ان المراد ان صفة الجودة لا يقضى بطريق القياس وماذكرتم من اخذ غير الوسط مع رعاية التفاوت بين القسمين القيمتين انما ثبت بالنص وهو ماروى فى المصابيح ان ابابكر رضى الله عنه كتب لانس كتابا لما وجهه الى البحرين وفيه ان هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتى امر الله بها رسوله ثم ذكر فيه ومن بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسر ماله اوعشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما اوشاتين الحديث.
٤) قوله وقدعدم النص اما عطف على المقدر اى حيث وجبت الفدية وقد عدم النص اه اوحال متعلق بقوله اوجبتم الفدية فقوله هذا اشكال جملة اعتراضية بين الحال وعاملها.
٥) قوله فينبغى ان لايقاس عليه لان شرائط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن سنن القياس.
٦) قوله واماالاضحية اى واما الاشكال بمسئلة الاضحية فلان الاراقة اه فيه اطناب وطريق المساوات ان يقول فلان التصديق بالعين اوالقيمة مثلا معقول لاهراق الدم فلايقوم مقامه بالقضاء به من غير نص ولايتعرض لبيان ان الاراقة فى غير هذه الايام ليست بقربة لان الاشكال انما هو بسبب قضاء التضحية بالتصدق المذكور لاالقضاء بالاهراق فى غير اوانه.
٧) قوله هل هومثل اراد المماثلة الشرعية والا فالمماثلة الصورية وهى العقلية منتفية بيقين والمعنى انه لم يرد به نص يعرف به المماثلة بينه وبين ماهو قضاء وهو الاراقة.
٨) قوله قلنا يحتمل اى النص هذا الجواب وان كان يدل على صحة الحكم وهو وجوب الفدية بترك الصلوة عجزا والتصدق بالعين اوالقيمة بترك التضحية لكنه لايدل على صحة القياس لان وجه عدم الصحة ان الحكم فى الاصل معدول عن سنن القياس ولم يثبت بهذا الجواب انه غير معدول عنه فلايطابق السؤال وهو ان القياس ههنا لايصح لانتفاء بعض الشرائط اويقال ان السؤال ان قوله ومالايعقل له مثل معقول قربة لايقضى الا بنص منقوض بهاتين المسئلتين حيث قضى الصلوة بالفدية والتضحية والاراقة بالتصدق ولامماثلة عقلا والجواب لايدل الاعلى صحة الحكمين لاعلى عدم النقض بهما ثم الظاهر ان المعنى ان النص باعتبار الدلالة على وجوب الفدية يحتمل التعليل بالعجز ليصح التفريع بقوله فقلنا اه لكن المناسب للتعليل بالعجز انما هو سقوط الصلوة دون وجوب الفدية.
٩) قوله احتياطا اى محافظة للعبادة عن الفوة واستيفاء لها بطريق الاحكام ذكر فى التلويح ههنا اى لاقياسا ولادلالة اما نفى الدلالة فلان التعليل غير مفهوم بحسب اللغة واما نفى القياس فبنى على ان المراد ما يقابل الاستحسان اذ لوكان نفيا لمطلق القياس لكان القول بوجوب فدية الصلوة بلا دليل شرعى اذ لا نص ههنا كما قال المصنف ولا اجماع بدليل ما ذكر فى كشف المنار من ان قوله ثم لا نقول فى الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما فى الصوم بل قال محمد رحمه الله تعالى لااجماع فى الزيادات تجزية انشاء الله تعالى فلوكان ثابتا لاجماع لكان ثابتا قطعا ويؤيد ما ذكرنا لفظ الهداية حيث قال والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ.
١٠) قوله ونرجوا القبول فى التحقيق ان المراد بالقبول الجواز كقوله عليه السلام لايقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اى لايجوز صلوته.

وفى

وفی الاضحیة لان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین الا انــه نقل الی الاراقة تطییبا للطعام وتحقیقا لضیافة الله لــکن لم نعمل بهذا التعلیل المظنون وهو ان الاصل فی العبــادة المالیة التصــدق بالعین فی الوقت حتی لــم نقـل ان التصدق بالعین فی الوقت یجوز فی معرض النص وعملنابه بعدالوقت احتیاطافلهذا الاشارةترجع الی قوله وعملنابه بعدالوقت اذا جاء العام الثانی لم ینتقل الی التضحیة لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحکم به لم یبطل بالشك واماقضاء یشبه الاداء عطف علی قوله واما بمثل غیر معقول کما اذا ادرك الامام فی العید راکعا کبر فی رکوعه ای کبر تکبیرات الزوائد فانه وان فات موضعه ولیس لتکبیرات العید قضاء اذلیس لها المثل قربة لــکن للرکوع شبه بالقیام فیکون شبیها بالاداء .

قو له وفی الاضحیة عطف علی ما یدل علیه الـکلام ای قلنا بوجوب الفدیة فی الصلوة لما ذکروا بوجوب التصدق بالعین او القیمة فی الاضحیة لانها عبادة مالیة تثبت قربة بالـکتاب والسنة والاصل فی العبادات المالیة التصدق بالعین مخالفة لهوی النفس بترك المحبوب الاان التصدق بالعین نقل فی الاضحیة الی اراقة الدم قو له تطییبا للطعام بازالة ما اشتمل علیه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ینتقل الخبث الی الدماء فیصیر ضیافة الله تعالی باطیب ما عنده علی ما هو عادة الـکرام ویستوی فیه الغنی والفقیر الاانه یحتمل ان یکون نفس التضحیة والاراقة اصلا من غیر اعتبار معنی التصدق ففی الوقت لم نعمل بالتعلیل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعین او القیمة فی ایام النحر لقیام النص الوارد بالتضحیة وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعین الشاة التی عینت للتضحیة او بالقیمه ان استهلکت المعینة اولم یعین شیئا احتیاطا فی باب العبادة واخذا بالمحتمل لاعملا بالقیاس فیما لایعقل معناه فقوله فی الوقت وفی معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعلیل نظرا الی عبارة المتن الاانه جعل فی الوقت متعلقا بالتصدق بالعین فی کلام الشرح قو له لم یبطل بالشك ای باحتمال ان یکون الاراقة اصلا وقد قدر علی المثل بمجئ ایام النحر* فان قلت فکیف ینتقل الحـکم الی الصوم فیمن وجب علیه الفدیة عن الصوم فقدر علی الصوم* قلت لان کون الاصل فی الشهر هو الصوم لیس بمشکوك بل متیقن فعند زوال القدر تیقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالی فعدة من ایام اخر قو له للرکوع شبه بالقیام من بقاء الانتصاب والاستواء فی النصف الاسفل من البدن وانما یتحقق القعود بانتفائه لان استواء عالی البدن موجود فی الحالین الاانه لیس بقیام حقیقة لمکان الانحناء .

١) قو له وفی الاضحیة ای ووجوب التصدق بالعین اوالقیمة فی الاضحیة لان الاصل اه فهذه الجملة معطوفة علی قوله یحتمل اه ای وقلنا فی الاضحیة اه.
٢) قو له تطییبا للطعام ای یصیرله حلالا طیبا بازالة خبث الدم عن اللحم بهذا التعلیل المظنون فی التحقیق ان احتمال کون التصدق بالعین او القیمة اصلا فی التضحیة امر ثابت ویحتمل ان یکون معنی التضحیة وهو الاراقه الدم اصلا فلم یعتبر هذا الموهوم فی معارضة المنصوص.
٣) قو له فی معرض النص یدل بتکریر العامل فی معنی العلة.
٤) قو له وعملنا به اه ظاهر معناه اناقلنا واوجبنا التصدق للاحتیاط بناء علی التعلیل المظنون المذکور فیرد الاعتراض المذکور لـکن تقریر الـکلام علی ما فی التحقیق ان وجوب التصدق ههنا لاحتمال الاصالة لاباعتبار انه قائم مقام التضحیة وقضاء لها فحینئذ لاینتقض بمسئلة التصدق فی الاضحیة قوله وکل ما لا یعقل له مثل قربة لایقضی الا بنص اذلاقضاء ههنا فحینئذ لایرد الاعتراض بان الجواب لایدل علی عدم النقض بهذه المسئلة.
٥) قو له لم ینتقل الی التضحیة الضمیر الی الوجوب وکذا الضمیر فی قوله الاانه نقل الی الاراقة فعدم انتقال الحـکم الی التضحیة فی العام الثانی مع انه مثل التضحیة فی الثانیة من کل وجه یدل علی ان وجوب التصدق بطریق الاصالة دون الخلافة والالا نتقل الحـکم الیها کمن وجب علیه الفدیة اذا قدر علی الصوم یسقط عنه الفدیة وینتقل الحـکم الی الصوم الذی هو مثل للغایة من کل وجه وکمن وجب علیه قیمة المغصوب المثلی بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر علی المثل قبل حکم القاضی بالقیمة ینتقل الحـکم من القیمة الی الحکم الی المثل.
٦) قو له واما قضاء یشبه الاداء مقابلة للقسمین الاولین مبنی علی اعتبار قید التمحض فیهما ای مطلق اماقضاء محض بمثل معقول واما قضاء محض بمثل غیر معقول واما قضاء یشبه الاداء فهذا اعم من ان یکون بمثل معقول اوغیر معقول .
٧) قو له عطف اه ولم یعطف علی الاول لان الثانی اقرب ولان حقیقة الانفصال ان لا یجتمع الاجزاء لافی الصدق ولافی الـکذب وهذا اذا کان الترکیب من الجزئین واما المرکب من الثلثة فلابد ان یجتمع منه الجزآن اما فی الصدق اوفی الـکذب لان احد الاجزاء الثلثة من الانفصال مثلا اذا تحقق فاما ان یتحقق معه جزء آخر اولا یتحقق فعلی الاول یجتمع جزآن فی الصدق وعلی الثانی یجتمع جزآن فی الـکذب فلو عطف الثالث علی الثانی یکون المعطوف علی الاول به احد الامرین فیوجد حقیقة الانفصال ولو عطف علی الاول یکون الترکیب من ثلثة اجزاء فلایوجد ذلك.
٨) قو له کما اذا ادرك الامام فی التحقیق اذا ادرك الامام فی الرکوع من صلوة العید ویعلم انه یدرك فیه بواق بالتکبیرات الزائدة یأتی بما یکون فی القیام من کل وجه وان کان اشتغال بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام کیلا یفوت اصلا یفهم منه امران احدهما ان هذا الاتیان قضاء ماسبق وفیه معنی الاداء لانه لم یتأخر عن وقته وهو بعد تکبیرة الافتتاح قبل تـکبیر الرکوع عند القیام فلاحاجة فی التمثیل الی فرض ان التـکبیرات فی رکوعه والثانی ان التـکبیرات اذافاتت عن وقتها لایقضی اصلا فینبغی ان لایقضی فی الرکوع بعد تـکبیره هف کما قال المصنف رحمه الله تعالی وغیره والجواب ان اطلاق لفظ القضاء ههنا بطریق المجاز لان المسبوق فی الاتیان لما سبق فیه مؤد کما مر وان تـکبیر الرکوع اذا اتصل بالتحریمة فکانه لم یتراخی التـکبیرات عن وقتها ثم ما ذکره المصنف انه تـکبیر تـکبیرات الزوائد فی الرکوع انما هو ظاهر الروایة وروی عن ابی یوسف رحمه الله تعالی امالانه لا یأتی بها فی الرکوع لانها فاتت موضعها وهو القیام کما اذا نسی الفاتحة اوالسورة لایأتی بها فی الرکوع وکما اذا ادرك الامام فی الرکوع الاخیر من الوتر فی رمضان وخشی انه لو قنت یفوته الرکوع فرکع فهو لایقنت فی الرکوع ووجه ظاهر الروایة ان الرکوع یشبه القیام حقیقة وحکما اما حقیقة فلاستواء النصف الاسفل وبه فارق القیام القعود وهو حقیقة القیام فی بعض الناس واما حکما فلان من ادرك الامام فی الرکوع وشارکه فیه یدرك تلك الرکعة فباعتبار هذه الشبهة لایتحقق الفوات عن المحل کل ذلك فی التحقیق.
٩) قو له فانه وان فات اه سوق الکلام لاثبات القضائیة من وجه والادائیة من وجه فقوله فات موضعه اثبات الاول وقوله لـکن للرکوع اه اثبات الثانی وقوله ولیس لتـکبیرات العید قضاء لا مدخل له فی الاول ولو کان للثانی ینبغی ان یؤخر عن کلمة لـکن کما یشهد به السلیقة السلیمة.

وحقوق العباد ايضاتنقسم الى هذا الوجه[١] فالاداء الكامل كرد عين الحق فى الغصب والبيع والصرف والسلم لماعقد الصرف والسلم يجب له بدل الصرف والمسلم[٢] فيه فى الذمة فكان ينبغى ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه الاستبدال فيهما حرام .

قوله تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله قوله والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لايحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لامعنى له الا تسليم مثل مايكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا * واما مايقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل * ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لايكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ماثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لايكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل

والقاصر

---

١) قوله ينقسم الى هذا الوجه لايبعد ان يقول ان الوجه اسم جنس اريد به الجمع كما يطلق التمر على المشرة فصاعدا اى الى هذه الوجوه استعمال الوجه بمعنى القسم كثير قال الشيخ حسام الملة والدين الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤل والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة الظاهر والنص والمفسر والمحكم اه ومثل ذلك عبارة فخر الاسلام وغيره او يكون الاشارة الى القسم الاخير الذى هو قضاء يشبه الاداء والى الانتهاء الغاية كقولك بعت هذه الارض الى ذلك الحائط وليست كقولك الكلمة ينقسم الى الاسم والفعل والحرف او المعنى ينقسم انقساما ينتهى الى هذا الطريق كانه قال ينقسم على هذا الوجه فبعد مايمكن ان يوجد فى الكلام محمل صحيح لاينبغى ان يحكم بكونه خطأ كما يفهم من كلام العلامة فى التلويح حيث قال والصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام.

٢) قوله والمسلم فيه والاولى ان يقول وبدل السلم ليتناول كلا من الثمن وهو رأس مال السلم والمبيع وهو المسلم فيه فان الحكم وهو الوجوب فى الذمة وكون تسليم شيء للاداء قضاء يجرى فى كل منهما وكذلك جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة احتراز عن لزوم استبدال الحرام جارى فيهما فان الاستبدال فى رأس مال السلم وقد شرط تسليمه قبل الافتراق حرام فرأس المال ان كان عينا فنهى النبى عليه السلام عن بيع مالم يقبض كذا فى الهداية وان كان دينا فلو لم يقبض قبل الافتراق يكون افتراقا عن دين بدين وقد نهى النبى عليه السلام عن الكالى بالكالى كذا فى الهداية فلو استبدل عن الدين لا يبقى السلم لا نتفاء شرط القبض فهذا الاستبدال يكون تصرفا فى حق الغير فيكون حراما واما الاستبدال فيهما حرام واما فى المسلم فيه فلما روينا آنفا واما فى بدل الصرف فلاشتراط القبض فى كل من بدلى الصرف قال عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن يدا بيد الحديث قيل ان الحرام انما هو الاستبدال بغير جنس المسلم فيه او بدل الصرف فيجوز الاستبدال بما هو من جنسه فجعل العين عين الواجب فى الذمة غير ضرورى اذا كانت من جنس الواجب فى الذمة.

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين اوغيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذاهلك بذلك السبب انتقض القبض عندابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذاعيب وهو لايمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذالم يعلم به صاحب الحق حتى لوهلك عنده بطل حقه اصلاً لمامر .

قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته اوطرفه اوبدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته اوبمرض حدث في يد الغاصب اوغصب جارية فردها حاملا اوباع عبدا اوجارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لوسلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتهابه مستحقة في يد البائع بمنزلة مالواستحقه مالك اومرتهن اوصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لايمنع تمام التسليم فالمشترى لايرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن ففى لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو مايرده بيت المال ويروج فيمابين التجار فلووجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهومن حيث تسليم الوجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لايرجع على المديون بشئ لمامر من انه لايجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذلامثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابويوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كمايرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة .

١) قوله والمبيع الظاهر ان المراد تسليمه الى المشترى فلابدان يراد بالمراد التسليم مطلقا عن قيد ان يكون الى من هو في يده قبل ذلك كما في الغصب.

٢) قوله حتى اذا هلك اه في التحقيق ان رد العبد المغصوب مشغولا بالدين اوبالجناية اداءقاصر فلو جعل اصل الاداء قلنا ان هلك في يدالمالك قبل الدفع اذاالبيع في الدين يرى الغاصب والقصور فيه قلنا اذا دفع اوقبل بذلك السبب او بيع ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والمصنف رحمه الله تعالى جعل المبيع كالمغصوب في ذلك فكما ان المالك يرجع الى الغاصب بقيمة العبد فكذلك المشترى يرجع الى البائع في الثمن.

٣) قوله وعندهما هذا عيب ففي المبيع يرجع بنقصان العيب عندهما واما في المغصوب فالظاهر انه ان كان العيب من جهة الغاصب يرجع اليه بالنقصان والافلا لان السلامة عن العيب من زوايد الغصب كالسمن والجمال لايضمن الا بالتعدى .

٤) قوله وكاداء الزيوف قال المصنف رحمه الله تعالى في شرحه للوقاية الزيف ما يرده بيت المال والنبهرجة ما يرده التجار والفضة فيهما غالبة على الغش وكل منهما من جنس الدراهم ونقل عن المغرب ان الزيف دون النبهرجة في الرداءة فالزيف اجود من النبهرجة والظاهر ان المراد ههنا المعنى الاعم منهما .

٥) قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق يعني ان اداء الزيوف انما يكون قاصرا اذا لم يعلم الخ واما اذا علم ورضى بها فاداء كامل وثمرة قصور الاداء ان كان قائما في يده فله ان يرده ويطالب المديون بالجيد ومن هذا يفهم ان صاحب الحق اذا كان عالما بانها زيوف عند القبض ليس له ولاية الرد لان الرضاء بالزيف ابراء الذمة عن وصف الجودة.

٦) قوله حتى لو هلك تفريع على وجود اصل الاداء لا على ماكان السوق لبيانه وهو كون الاداء قاصرا ومن ذلك ما اذا خلف ليؤدى دينه غدا فاداه زيوفا لايحنث ثم بطلان حقه بالهلاك عنده انما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال ابو يوسف له ان يرد بمثل المقبوض ليطالب المديون بالجيد.

٧) قوله لما مر اشارة الى ما قال في الصفحة الاولى من قوله لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لايقوم بنفسه.

والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق[1] صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته[2] للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا[3] فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لايملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث[4] ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عليه الصلوٰة والسلام دخل على بريرة[5] فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الاتجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه السلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل[6] تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد*

قوله والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء اوهبة اوميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لاعينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لايجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لايعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لاعينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لايعود حق المرأة فى العين فلايجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولاتحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لاتحرم الا على النبى عليه السلام.

ولان

---

١) قوله كما اذا امهر اه التقيد بالامهار وعدم اطلاق التمليك احتراز عن صورة البيع فانه اذا باع عبداً من رجل فاستحق حتى وجب له على البائع الثمن ولم يقض به القاضى حتى ملكه ثانيا لايعود حق المشترى فى العبد اذ بالاستحقاق ظهر انه بيع موقوف لم يجزه المالك حتى بطل واما النكاح بامهار ملك الغير فلا يبطل الاستحقاق كيف وقد صح النكاح مع عدم تسمية المهر ومع نفسه لكن المهر يبقى معلقا من غير ان يتقرر فى محل فاداه ملكه ثانيا يتقرر فيه فيجرى فى النكاح الجبر على تسليم المسمى اذا طلبت ولايجرى فى البيع اذا طلب المشترى كذا فى التلويح والتقييد بالاب ليس مقصودا حتى يجرى الحكم فى كل ذى رحم محرم بل التقييد بالقرابة الموجبة لحرمة النكاح ايضا غير لازم فى التمثيل بوجود الاداء شبيه بالقضاء فى امهار الاجنبى منها لكن الحكم بقوله فلايعتق اه المنبى عن العتق عند التسليم اليها لا يجرى فى الاجنبى واعتبار الاستحقاق لتحقق الشبه بالقضاء واعتبار الملك ثانيا ليتحقق الادائية.

٢) قوله حتى وجبت قيمته فان الاستحقاق يوجب انتقال الحق الى القيمة.

٣) قوله حتى ملكه ثانيا لانتهاء الغاية اى امتد عدم الحكم بالقيمة الى زمان الملك ثانيا.

٤) قوله ومن حيث ان تبدل الملك اه فى التحقيق ان اباطلحة رضى الله عنه تصدق بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك الحديث يدل على جواز التصدق على الام اذا كانت تطوعا بخلاف الفرض كالزكوة.

٥) قوله دخل على بريرة هى كانت مولاة عائشة رضى الله عنها وهى من بنى تيم لامن بنى هاشم كذا فى التحقيق فلا يرد انه كيف يجوز التصدق عليها وهى مولاة رسول صلى الله عليه وسلم ولايجوز التصدق على موالى بنى هاشم وايضا فى التحقيق ان هذه الصدقة كانت تطوعا وحرمة ذلك مختصة بالنبى عليه السلام.

٦) قوله فقد جعل تبدل الملك اى تبدل ملك المصدق بملك المصدق عليه جعله مؤثرا فى تبدل العين حكما حيث كان حراما على النبى عليه السلام فى ملك المالك حينما تصدق قد جعله حلالا له عليه السلام فى ملك المصدق عليه اذا اضاف به النبى عليه السلام.

ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لامن حيث الذات حتى لوكان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لايتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هوهذا المجموع فلايعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لايعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لايبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لابالتغرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق مايأكل من ماله .

قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف المملوكية لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لايخفى ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لايوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ماهو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه اولحما فطبخه لايبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه اوباعه منه وهو لايعلم او أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق * وتمسك الشافعى رحمه الله بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلايكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق مايأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلايكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لايكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لايحصل الا بالاداء المأمور به الثانية انه اداء قاصر فلايعتبر نفيا للغرور.

١) قوله ولان حكم الشرع اه عطف على قوله روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اى صح ما قال ان تبدل الملك يوجب تبدل العين لما روى اه ولان المراد بتبدل العين تبدل مجموع الذات واعتبار المملوكية الذى هو مناط حكم شرعى بالحل والحرمة ولاشك ان تبدل الملك يوجب تبدل المجموع ولايخفى ان معنى الكلام حينئذ ان تبدل الملك يوجب تبدل اعتبار المملوكية وقوله وغيرهما كجواز الهبة وعدم جوازها وانفاذ البيع وكونه موقوفا فالاول باعتبار مملوكية الشيء للمتصرف والثانى باعتبار عدم مملوكيته وقوله من حيث انه مملوك فلعل المراد بالمملوكية ما يعم الاباحة كما فى طعام الضيافة فهو مباح للضيف وليس بمملوك له وقد حل له اكله وقوله حتى لو كان بمنزلة الدليل اى اذ لو كان اه فيرد انه يجوز ان لا يكون الحل من حيث الذات بعد مالم يكن من حيث المملوكية بل يكون من حيث بعض العوارض كاختلاط الدم فى الشاة قبل ان يذبح نجس لعينه من باب بحسبك درهم اى عينه نجس قيل ان لحم الخنزير قد يحل بالمخمصة فحكم الحرمة قد يعتبر فى نجس العين مع انها نجس لعينه.

٢) قوله فلا يعتق تصريح على القضائية فان تسليم العبد فى هذه المسئلة اذا كان اتيانا بمثل حق المرأة فلا يملك قبل التسليم فلايعتق قبله.

٣) قوله ويملك الزوج اعتاقه فان قيل ان اعتاق الزوج وبيعه من باب المنع وقد مر انه لا يمكن للزوج المنع فيها قلنا المراد بعدم ولاية المنع انه يجبر على التسليم اذ كان فى ملكه كما يجبر المديون الذى كان فى يده مثل الدين وذلك لا ينافى صحة الاعتاق والبيع كما يصح ذلك شرعا من المديون المذكور.

٤) قوله لايعود حقها اه والا يلزم احد الامرين اما اجتماع البدلين فى ملك الواحد او فسخ القضاء بالقيمة وكلاهما باطل .

٥) قوله ومن الاداء القاصر اه قيل المناسب ذكره فى الاداء القاصر مقدما على الاداء المشبه للقضاء لكن تأخره لان يشبه الشبيه بالقضاء فمسئلة امهار مشتملة على تبدل الملك وبذلك يشبه القضاء وهذه المسئلة مشتملة على تبدل اليد وبذلك يشبه بالقضاء لان تبدل اليد مثل تبدل الملك فى ايجاب تبدل العين حكما فان تبدل الملك يوجب الحل للمالك الثانى والحرمة للمالك الاول وتبدل يد المالك بيد الغاصب يوجب الضمان بالهلاك بدون التعدى بعد ان كان الحكم عدم وجوب الضمان بذلك فتبدل اليد ان لم يكن موجبا للشباهة بالقضاء فلا اقل من ان يكون موجبا للشباهة يشبه القضاء وذكر فى التلويح ان لفظ الاطعام لانه لو اتى الغاصب بالمغصوب الى المالك وسلمه اليه لا للاطعام فأكله المالك برئ الغاصب عن الضمان وان كان التسليم بطريق البيع بالاتفاق ولفظ المغصوب اشارة الى انه لو اطعم الطعام المتخذ من المغصوب لا يبرء الغاصب ويمكن ان يقال ان لفظ الاطعام اشارة الى ان التسليم لا بطريق الاطعام اداء كامل وليس فيه قصور ثم قوله وعند الشافعى لا يبرء عن الضمان مخالف لما ذكر فى المحرر من قوله واذا اتلف الاخذ من الغاصب مستقلا به فالقرار عليه لكل حال وان حمله الغاصب عليه كما اذا قدم الطعام المغصوب اليه ضيافة فأكله فكذلك فى اصح القولين وعلى هذا فلو قدمه الى مالكه فاكله برى الغاصب وقوله فالقرار عليه لكل حال معناه فقرار الضمان عليه المتلف سواء كان عالما بالغصب اوجاهلا به فما ذكره المصنف رحمه الله مبنى على غير الاصح من قوله الشافعى رحمه الله تعالى.

٦) قوله وربما يأكل الانسان يعنى ان هذا الاطعام تغرير من الغاصب بما يضر المالك وهو من باب التعدى فلا يكون دافعا للضمان ولا يكون اداء وذلك لانه ربما يأكل الانسان اه.

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى فى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر فعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل اتم اثر القطع فانحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى

قوله ولنا انه اداء لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت التصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد * فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله ففى قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتل متعمدا سقط حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب فى الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم.

اما

١) قوله وبالجهل لا يعذر يعنى ان جهل المالك بان اكل ماله لا يكون عذرا فى الاتلاف فيكون مضمونا عليه بان يسقط الضمان له من الغاصب والشافعى رحمه الله تعالى قائل بان الجهل ليس بعذر كما نقلنا عن المحرر من قوله و اذا اتلف الآخذ من الغاصب مستقلا به فالقرار عليه لكل حال وقد مر تفسيره.

٢) قوله والعادة المخالفة للديانة يعنى الديانة ان لا يرى الانسان على غيره ما لا يرى على نفسه من المضرة والزيادة فى الاكل مضرة لم يفعله فى ماله فالعادة بان يفعله فى مال الغير عادة مخالفة للديانة قيل ان زيادة الاكل مضرة لم يفعله فى ماله فالعادة فى طعام الضيافة لتطيب قلب المضيف وادخال السرور فيه فهو يكون من الديانة.

٣) قوله لغو يعنى لا عبرة به حتى لا يصير الاداء به تغريرا ضارا موجبا لعدم البراءة.

٤) قوله اما كامل اه لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذا التقسيم فى القضاء فى حقوق الله تعالى لكن ذكر فى التحقيق ان القضاء بمثل معقول يدخل فيه المثل الكامل كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد.

٥) قوله اولا مثل له بان يكون من ذوات القيم كالعددى المتفاوت كالشاة والبقر وهو عطف على انقطع المثل ويلزم دخول اذا على غير الفعل على الوجه الغير المختار كذا فى الفوائد الضيائية على ان المعطوف قد يحتمل ما لا يحتمله فى المعطوف عليه.

٦) قوله فلا يجب القاصر لا يبعد ان يكون تفريعا على قوله كالقيمة اذا انقطع المثل فان وجوب القيمة وهى المثل القاصر اذا كان مشروطا بعدم المثل الكامل يفهم من ذلك ان القاصر لا يجب الا عند العجز عن الكامل فان قلت ان فى الشاة والبقر كثيرا ما يوجد المثل الكامل المماثلة صورة وجنسا وسمنا وقيمة فينبغى ان لا يجب القيمة مطلقا قلنا ما جعلهما الشرع قيميتين مطلقا من غير نظر الى ان قد يوجد المثل الكامل يحكم فيما بانعدام المثل الكامل اصلا.

٧) قوله فى قطع اليد اه وذلك لان المثل الكامل ههنا وهو مجموع الامرين ممكن فيجب للولى ذلك لكن لصاحب الحق ان يسقط بعض حقه فله الخيار بين المجموع و بين القتل فقط.

٨) قوله فعندهما لا يقطع محل الخلاف ما اذا كان القطع والقتل عمدين صادرين من شخص واحد وكان القتل قبل البرء اما الاول فلان احدهما اذا كان خطاء يوجب المال فى الخطاء عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فلا وجه للتخيير بين القطع ثم القتل و بين القتل فقط عنده واما الثانى فلان القتل جعله مثلا قاصرا فهذا اذا صدر من شخص واحد ولو صدرا من شخصين لكان كل منهما مثلا كاملا فى محله وايضا ما لا بدخول الموجب القطع فى موجب القتل وهذا لا يتصور فى الشخصين واما الثالث فلان الدخول المذكور لا يتصور فيما اذا كان القتل بعد البرء ويؤيد ذلك ما وقع فى كشف المنار من قوله قال ابو حنيفة فى القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للولى فعلهما.

٩) قوله فاذا افضى اليه لعل المراد امتداد الخروج وعدم البرء الى زمان القتل لا سراية القطع فى النص والا فعدم تبين عدم السراية ليس تبين السراية بل لكن ان يقال عدم السراية ههنا متبين لان السراية ان يحصل الموت بسبب القطع ولم يحصل وانما حصل سبب القتل.

١٠) قوله اذ القتل يعنى ان القطع قد يؤدى الى الموت فهو اثر القطع فى الجملة قد تم بالقتل بعد القطع بمنزلة ضربة بعد ضربة يكون الثانية متممة لاثر الاولى فيكون موجب المجموع واحد. ١١) قوله فى محله احتراز عن القصاص فانه وان كان اثرا حاصلا بالقطع لكنه فى محل القطع بل فى غير محله وهو البدن الخالى.

١٢) قوله من حيث المعنى اراد بالمعنى امرا مخفيا غير ظاهر وهو كون القطع موثرا فى الموت فى الجملة كالعلة الناقصة.

اما من حیث الصورة فی جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حیث الصورة متعدد فیتعدد ماهو جزاء الفعل وهو القصاص وانما یدخل فی جزاء المحل ای انما یدخل ضمان الجزء فی ضمان الکل فیما هو جزاء المحل کما یدخل ارش الموضحة فی دیة الشعر وهذا لان الدیة جزاء المحل والقتل قد یمحو اثر القطع کما یتم قال الله تعالی وما اکل السبع الا ما ذکیتم جعل القتل ماحیا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا یجب ای القصاص جواب عن قوله فصار کما اذا قتله بضربات بتلک الضربات اذ لاقصاص فیها واذا انقطع المثل یجب القیمة یوم الخصومة لانه حینئذ تحقق العجز عن الکامل بالقضاء ای قضاء القاضی وهذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی وعند ابی یوسف یوم الغصب وعند محمد رحمهما الله تعالی یوم الانقطاع والقضاء بمثل غیر معقول کالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا یجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنی وهو القصاص خلافا للشافعی رحمه الله فان عنده ولی الجنایة مخیر بین القصاص واخذ الدیة وانما شرع ای المال عند عدم احتماله ای القصاص منة علی القاتل بان سلم نفسه وعلی القتیل بان لم یهدر حقه بالکلیة وما لا یعقل له مثل لایقضی الا بنص قد ذکر هذه المسئلة فی حقوق الله فالآن نذکرها فی حقوق العباد لیتفرع علیها فروعها.

قوله والقتل قد یمحو اثر القطع من حیث ان المحل یفوت به ولا یتصور الاتمام والسرایة بعد فوات المحل قوله وعند ابی یوسف رحمه الله یجب قیمته یوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لامثل له والخلف انما یجب بالسبب الذی وجب به الاصل وهو الغصب فیعتبر قیمته یوم الغصب وعند محمد رحمه الله یجب قیمته یوم الانقطاع لان المصیر الی القیمة للعجز عن اداء المثل وذلک بالانقطاع فیعتبر قیمته آخر یوم کان موجودا فی ایدی الناس فانقطع.

۱) قوله اما من حیث الصورة اه فان قلت فاذا یقول فی القتل بالضربات فان الجنایة فیه من حیث الصورة متعددة قلنا ان کانت الضربة الاولی فالها جزاء کقطع الرجل من المفصل وقطع مارن الالف وکالموضحة عمدا بتعدد الجزاء اعتبار التعدد الجنایة صورة وان لم یکن له جزاء فلا اعتبار لتعدد الجنایة صورة الا لیتعدد الجزاء.

۲) قوله کما یدخل ارش الموضحة اه لیس المعنی ان الموضحة جزء من ازالة شعر الرأس فانها من ازالة کقطع الساعد من قطع الاصابع بل المعنی ان ارش الموضحة نصف عشر الدیة ودیة الشعر کل الدیة والاول جزء من الثانی فیدخل فیه فلا یجب بعد وجوبه.

۳) قوله والقتل قد یمحو اه یعنی ان جهة دخول القطع فی القتل لیس اقوی من جهة عدم الدخول لان المحاء اثر والقطع بالقتل یقتضی عدم الدخول.

٤) قوله جعل القطع ماحیا اثر الجرح ای جعل الزکوة وهی ان یذبح عاقل مسلم او کتابی من غیر ان یترک التسمیة عمدا بشرط ان یکون فیما بین اللبة واللحیین ماحیا لاثر الجرح وهو حرمة ما اکل السبع ومن ذلک ما اذا حلف ان وجد فی وقت الظهر من هذا الیوم فی البلد مقطوع الید فعبده حر فقطع ید رجل قبل الظهر ثم قبل فالقتل دفع ما بمعرض الحلول من اثر القطع وهو الحنث. ٥) قوله فهذا منع اه کیف وهو مشتمل علی الاعتراف بکون القتل متمما لاثر القطع بل ینبغی ان یکون منعا لتأثیر الدلیل وهو قوله اذ القتل اتم موجب القطع لکونه معارضا بکون القتل ماحیا لاثر القطع.

٦) قوله واذا انقطع المثل اه عطف علی قوله فی قطع الید ثم القتل اه فهذا ایضا تفریع علی قوله فلا یجب القاصر الا عند العجز عن الکامل وقوله یوم الخصومة متعلق بالقیمة ای مایتقوم به یوم الخصومة.

۷) قوله وهذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی هذا الخلاف فی المثلی اما القیمی فیجب فیه القیمة یوم الغصب ولم یذکر فی الهدایة خلاف فی شرح البرجندی وعند الفقیه ابی اللیث ان هذا قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی واما عندهما فان هلک المغصوب من غیر استهلاک فکذلک وان استهلک فعندهما علیه قیمته یوم الاستهلاک.

۸) قوله فلا یجب عند احتمال اه لان القاصر لایجب الا عند العجز عن الکامل.

۹) قوله خلافا للشافعی رحمه الله تعالی فی موجب العمد القود المحض والدیة بدل یعدل الیه عند سقوط العمد او موجب احد الامرین لابعینه فیه قولان ارجحهما عند الاکثرین الاول فاذکره المصنف رحمه الله تعالی غیر القول الا رجح من مذهب الشافعی رحمه الله تعالی.

۱۰) قوله منة علی القاتل لایقال انما یصح المنة بترک القصاص عند الاحتمال لا عند عدم الاحتمال لانا نقول لیس المراد ان یمن الولی مع عدم احتمال القصاص بل المراد ان یمن الشارع المنان باسقاط القصاص فی صورة انعدام الاحتمال شرعا مع انه یمکن له تعالی ایجاب القصاص فیها. ۱۱) قوله لایقضی الا بنص ای لا بالقیاس لانتفاء بعض شرائطه وهو ان لایکون حکم الاصل معدولا عن القیاس.

فلايضمن المنافع بالمال المتقوم[1] لانها غير متقومة[2] اذلاتقوم بلا احراز ولا احراز بلابقاء ولابقاء للاعراض[3] فان قيل كيف يرد العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا[4] باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة اى المنافع فى العقد مال[5] متقوم لتقومها[6] فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لايجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى[7] ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة[8] الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فتكون فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت[9] فى نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع[10] فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فعلم انها غير متقومة حال[11] الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لايحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة .

قوله فلايضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا اولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لامال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعى رحمه الله فعنده منافع المغصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة ولايستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد وتركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابى حنيفة لايضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلايكون مثلا للمال المتقوم فلايقضى الابنص ولانص * وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذلايخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرفة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لابنفس الاموال .

قلنا

١) قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم فى شرح البرجندى المال عين يجرى فيه التنافس والابتذال فالتراب ليس بمال لعدم التنافس وهو الرغبة وكذا الحر بعدم الابتذال والمتقوم مال يباح به الانتفاع فالخمر والخنزير ليس بمال والمعنى ان منافع الغصب لايضمن بالقياس على منافع الاجير والبضع الثابت فيهما الضمان بالنص قال الله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن قال النبى عليه السلام اعطوا الاجير اجرته قبل ان يجف عرقه قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقال الله تعالى وآتو النساء صدقاتهن نحلة وانما قيد بالمال لان المتفرع على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص انما هو عدم الضمان بالمال اذا المال ليس مثلا معقولا للمنفعة دون عدم الضمان بالمنفعة بوجود المماثلة عقلا وانما قيد بالمتقوم لان محل الخلاف انما هو الضمان بالمال المتقوم واما الضمان بالمال الغير المتقوم فهو خلاف الاجماع وهذا رد على الشافعى حيث قال لضمان منافع الغصب فى المحرر فى كتاب الغصب منافع الدور والعبيد ونحوها مضمونة بالتفويت والفوات تحت اليد العارية .

٢) قوله لانها غير متقومة يعنى ان الضمان مبنى على التقوم دون مجرد الملك ولذلك لا يجرى الضمان فى خمر المسلم وخنزيره لعدم تقومهما فى حقه بخلاف خمر الذمى اوخنزيره فانهما متقومان فى حق الذمى فحينئذ يثبت عدم الضمان اصلا اوالمعنى لامماثلة عقلا بين المنافع بعدم التقوم وبين المال المتقوم لوجوده وحينئذ يثبت عدم الضمان بالمال المتقوم لاعدم الضمان رأسا .

٣) قوله ولا بقاء للاعراض قيل بعد تسليم ذلك فانتم قائلون بتجدد الامثال فى الاعراض الى مدة مديدة فليكن الاحراز والادخار الى وقت الحاجة باعتبار ذلك التجدد.

٤) قوله قلنا اه يمكن ان يجاب بان ورود العقد عليهما انما يقتضى التقوم فى العقد فليكن هذا بنفس العقد باعتبار الاشتمال على التراخى من غير ان يكون متقومة فى نفسها وعلى ما قال يرد ان ضمان فى الغصب ايضا فليكن باقامة العين مقام المنافع.

٥) قوله مال متقوم اطلاق المال على المنفعة مبنى على تفسيره بالشئ الذى خلق لمصالح الانسان ويجرى فيه الشح والفتنة لاعلى التفسير المذكور من قبل ولاعلى ما قيل ان المال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة فى شرح البرجندى فعلى هذا التفسير لا يكون المنفعة مالا.

٦) قوله لتقومها فى عقد النكاح والاوفق لكونها مالا متقوما فى عقد النكاح .

٧) قوله قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم لايخفى ان الآية انما تدل على حل ابتغاء ماوراء المحرمات المذكورة من قبل من النساء بالاموال بالصرف فى مهورهن اواثمانهن لا على عدم حل ابتغاءهن بغير الاموال الا عند القائل بان تخصيص الشئ باسمه انما يدل على نفى الحكم عما عداه ونحن لسنا قائلين بذلك وكذا الشافعى رحمه الله تعالى لم يقل بذلك وانما قال بمفهوم الوصف والشرط ولو سلم ان هذا من السكوت فى موضع الحاجة وهو يدل على نفى الحكم عما عدا المذكور فلايدل على اشتراط التقوم فلانه غير مذكور.

٨) قوله منفعة الاجارة الى منفعة وردت عليها الاجارة فى ضمن عقد النكاح كما اذا نكح عبد امرأة على ان يخدمها مدة كذا فيجب الخدمة بخلاف ما اذا نكح حر امرأة على ان يخدمها هو او عبده مدة كذا فان النكاح ليس بمنفعة الاجارة بل بمهر المثل قال المصنف رحمه الله فى المختصر وصح النكاح بشئ غير مال متقوم ويجب مهر المثل ثم قال وبخدمة الزوج العبد يجب هى.

٩) قوله كانت فى نفسها متقومة والاظهر ان يقال كانت فى نفسها مالا متقوما . ١٠) قوله كالخلع قد يقال لايخلو اما ان يكون بدل الخلع مالا اومنفعة فلو كان مالا فهو ليس من باب ما نحن بصدده وهو النكاح بمنفعة الاجارة فمن هذا الباب عقد لا يكون احد البدلين فيه مالا ولو كان منفعة فقد تقومت فيما كانت بدل العقد والحاصل انا نقول باحتياج العقد الى تقوم المنافع عند عدم الاستناد الى مال اصلا والخلع بالمنفعة محتاج الى ذلك واما الخلع بالمال فقد استند الى المال فهو خارج عما نحن بصدده.

١١) قوله حال الخروج عن العقد الظاهر ان المراد عقد النكاح والا فالخلع ايضا عقد فهذه الحالة حال الدخول فى العقد فيرد ان البضع فى كل من عقدى النكاح والخلع مقابل بالمال فالظاهر ان يكون متقوما فى كلتا الحالتين فالفرق تحكم .

قلناتقومهافی العقد ثبت بالرضاء[1] هذامنع لقوله ان مالیس بمتقوم لایصیر بورود العقدمتقوما بل یصیر فی العقد متقوما بالرضاء بخلاف القیاس[2] لمابینا انه لاتقوم بلااحراز فلایقاس علیه فیشمل معنیین[3] احدهما انه لایقاس تقوم المنافع فی الغصب علی تقومها فی العقد والثانی انه لایقاس کون المنافع مقابلة بالمال فی الغصب علی کونهامقابلة بالمال فی العقد لهذا ای لکون التقوم فی العقد بخلاف القیاس وهذا[4] دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الاول وقوله وللفارق ایضا وهو الرضاء دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الثانی فان له اثرا[5] فی ایجاب المال مقابلا بغیر المال ولایضمن الشاهد بعفو الولی القصاص اذاقضی القاضی به ثم رجع هذا تفریع آخر علی قوله ومالایعقل له مثل لایقضی الابنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولی القصاص فقضی القاضی بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم یضمنا ولا غیر[6] ولی القتیل اذاقتل القاتل ای لایضمن غیر ولی القتیل اذاقتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم یفوتوا لولی القتیل شیئا الا استیفاء القصاص وهومعنی لایعقل[7] له مثل

قوله تقومها فی العقد ثبت بالرضی منع لقوله مالیس بمتقوم فی نفسه لایصیر بورود العقد متقوما فان قلت فیه تسلیم لعدم صیرورته متقوما بالعقد بل بالرضی قلت لما اشتمل العقد علی الرضی کان التقوم بالرضی تقوما بالعقد لان تأثیر الشئ فی الشئ یجوز ان یکون باحد اجزائه اولوازمه قوله فلایقاس علیه ای لایصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فی الغصب بالقیاس علی تقومها فی العقد ولا اثبات اصل المدعی وهو مقابلة المنافع فی الغصب بالمال المتقوم بالقیاس علی مقابلتها به فی العقد اما الاول فلان الحکم فی الاصل ثبت بالنص علی خلاف القیاس لانتفاء الاحراز فلایصح مقیسا علیه واما الثانی فلوجود الفارق وهو الرضی فان له اثرا فی ایجاب المال فی مقابلة مالیس بمال کما فی الصلح عن دم العمد لایقال کل من المانعین موجود فی کل من القیاسین فماوجه تخصیص ابطال الاول بکون الاصل علی خلاف القیاس وابطال الثانی بوجود الفارق لانا نقول الثابت علی خلاف القیاس هو تقوم مالیس بمحرز لامقابلة غیر المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فی کل منهما والرضی انما یؤثر فی صحة استبدال مالیس بمال بالمال لافی جعل مالیس بمتقوم متقوما فیختص کل من القیاسین بمانع قوله وهو ای استیفاء القصاص معنی لایعقل له مثل والمال لیس مثلا له صورة وهو ظاهر ولامعنی لان فی استیفاء القصاص معنی الاحیاء لما فیه من دفع شر القاتل ودفع هلاک اولیاء المقتول علی یده بناء علی قیام العداوة وفی حیوة اولیاء المقتول واثباته حیوة للمقتول وبقاء لذکره وهذا المعنی لایوجد فی المال وانما ثبت فی الخطاء علی خلاف القیاس ضرورة صیانة الدم المعصوم عن الهدر بالکلیة.

۱) قوله قلنا تقومها اه قیل ثبوت التقوم بالرضاء انما هو فیما اذا قومت المنفعة بمال کما فی الاجارة واما فیما نحن بصدده وهو النکاح بامهار المنفعة فلم تقوم المنفعة بالمال .

۲) قوله بخلاف القیاس یعنی ان تقوم المنافع فی العقد ثابتة بالنص کماذکرنا فی قوله فلایضمن المنافع.

۳) قوله فیشمل معنیین ههنا امر ان المدعی وهو ان المنافع غیر مضمونة بالمال فی الغصب کما انها مضمونة به فی العقد والدلیل وهو انها غیر متقومة فی الغصب کما انها متقومة فی العقد فقوله فلا یقاس علیه یمکن صرفه الی کل منهما فلو صرف الی الدلیل یکون التصریح بلاواسطة ولوصرف الی المدعی یکون التفریع بواسطة تفریع الدلیل ویمکن الصرف الی المجموع ای فلایقاس الغصب علی العقد فی شیء من تقوم المنافع وضمانها بالمال فقوله لهذا دلیل الجزء الاول فقوله وللفارق دلیل الجزء الثانی کما قال المصنف رحمه الله والغصب مقدر فی نظم الکلام فی قوله فلایضمن المنافع اه فیصح ان یعود الیه.

۴) قوله وهذا دلیل علی بطلان اه لایخفی انه یمکن اجراء کل من الدلیلین علی کل من المعنیین.

۵) قوله فان له اثرا فی ایجاب المال فی المهذب الاثر نشان وفی تاج المصادر التأثیر نشان کردن ویعدی بفی فالاثر ان کان بمعناه فالظرف الثانی متعلق بالاول فاثر الرضاء الموجود فی الایجاب هو وجود الایجاب وان کان بمعنی التأثیر کما هو شائع فالظرف الثانی متعلق بالاثر فتأثیر الرضاء فی الایجاب هو ایجاده اياه.

۶) قوله ولاغیر ولی القتیل اه فان قلت هل یجب علیه شیء قلت ذکر فی شرح البرجندی نقلا عن فتاوی قاضیخان ان القصاص انما یلزم اذا کان المقتول محقون الدم فقتل الحربی ومستحق القصاص والرجم لایوجب القصاص والظاهر انه یجب الدیة لانه قتل من غیر حق له.

۷) قوله لایعقل له مثل فان قیل قاتل القاتل اذا کان ولیا لمقتول عمدا حتی یجب له القصاص علی قاتل هذا المقتول فاستیفاء هذا القصاص مثل لاستیفاء قوله قاتل القاتل فینبغی ان یکون لولی المقتول الاول ولایة ابطال الاستیفاء الثانی اما بقتل القاتل او بالعفو قلنا هذا فی غایة الندرة فلم یعتبر قوله کالقیمة فیما اذا امهر اه ویمکن ان یقال ان العبد الواسطة ایضا فی هذه المسئلة قضاء یشبه الاداء لانه من حیث الوصف وهو غیر واجب فی الاصل بدل من الاصل ومن حیث الجنس عین الواجب فی الاصل فیشمل علی الوجهین.

والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل[1] ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة[2] وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب[3] من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة[4] فصارت اصلا من وجه فقضاؤها تشبه الاداء.

فصل[5] لابد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول[6]

قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كالابل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا فى الجنس كما فى تسمية ثوب اودابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الابتعينه ولاتعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه * فان قيل فينبغى ان يتعين القيمة ولايخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهرعبدا بعينه وبالنظر الى الثانى يجب القيمة كما لوامهر عبدغيره فصار الواجب بالعقدكانه احدالشيئين فيخير الزوج اذالتسليم عليه لاعلى المرأة فايهماادى تجبر المرأة على القبول فظهر بماذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لايصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لماسبق على ماقررنا اذلمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لايتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لايكون الا عند تعذر الاداء.

قوله فصل من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لايأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر اومن مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث ان الحسن حسن لنفسه اولغيره ونحو ذلك.

١) قوله فوجب القيمة فكانها اصل فان قيل لو كان العجز عن اداء الاصل موجبا لكون القضاء كالاصل فضمان الغصب وهو عند العجز عن رد العين المغصوب ينبغى ان يكون كادا الاصل ايضا فهو ايضا قضاء يشبهة الاداء هف قلنا ان الموجب لكون القضاء تشبيها بالاداء العجز عن اداء الاصل من اول الامر كمسئلة امهار عبد غيرمعين والعجز فى الغصب ليس من اول الامر غالبا.

٢) قوله فيتخير بينه وبين القيمة فى التحقيق فحينئذ يصير كانه تزوجها على عبدا وقيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اداء كما قال الشافعى رحمه الله تعالى الا ترى انه لو عين العبد وقال تزوجتك على هذا العبد اوقيمته لم يصح التسمية فبعد جهالة العبد اولى قلنا ان المفسد للتسمية الموجب لمهر المثل انما هو جهالة جنس المسمى كما اذا قال تزوجتك على دابة اوعلى غنم فيجب الجنسان المفروضان وكما اذا قال تزوجتك على هذا العبد اوهذا الثوب فالمسمى مجهول الجنس لكونه دائرا بين الجنسين كالغنم فاذا قال على هذا العبد اوقيمته يكون بمنزلة هذا العبد او هذه الدراهم الدنانير فيكون الجنس مجهولا فيفسد التسمية ويجب مهر المثل واما اذا قال على عبد ما فلا جهالة فى الجنس عند التسمية وانما الجهالة فى خصوص مايجب ادائه بسبب ان التسمية يقتضى اصالة العبد الواسطة وافتقار تعين الوسط الى اعتبار القيمة يقتضى اصالة القيمة فيتخير بينهما كذا يستفاد من الهداية.

٣) قوله وايضا الواجب اه قوله من الاصل يحتمل الوجهين اى من جملة المسمى فيكون للتبعيض اومن اول الامر فيكون للابتداء اعترض فى التلويح ان هذا ليس وجها برأسه فلا يناسب لفظ ايضا وبما ذكرنا فى هذه الصفحة فى قوله فوجب القيمة ان هذا وجه آخر وقوله لما كان الاصل مجهولا اه وجه آخر.

٤) قوله وذا يتوقف على القيمة قيل لم لايجوز تعين الوسط باعتبار عظم الجثة وصغرها وباعتبار السمن والهزال.

٥) فصل قوله لا بد للمأمور به من الحسن المأمور به يتناول الاقسام الثلثة ما امر به بامر الوجوب وبامر الندب والاباحة فالمراد بالحسن عدم القبح سواء كان مع مايقتضى الوجوب اوالندب اولا ويؤيد ذلك كلام صاحب التحقيق حيث قال ان الشارع تعالى حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر عنه كون المأمور به حسنا لانه لايلق بالحكيم طلب ماهو قبيح بأكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لايأمر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فجعل الحسن مقابلا للقبح واثبت الحسن بنفى القبح وظاهر ان الثابت بنفى القبح انما هو مطلق عدم القبح لاعدم القبح المقارن لما يقتضى الوجوب اوالندب من احوال الافعال ولو قيد بالوجوب اوالندب فالمراد بالحسن مايقتضى الوجوب وظاهر ان كون الفعل واجبا اومندوبا بالامر لا بدلالة فا يقتضى الوجوب اوالندب ثم ذكر فى التحقيق ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات الحسن اللغة لان صيغة الامر يتحقق فى القبح الا ترى ان السلطان الجابر اذا قال لرجل اقتل زيدا بغير حق فقد استعمل الامر فى القبح فاذا خالف المأمور يقال خالف امر السلطان.

٦) قوله هذه المسئلة من امهات اه يعنى انها اصل يبتنى عليه بعض مسائل الاصول وهو ان الامر يفيد الوجوب اوالندب والنهى يفيد الحرمة فان ايجاب الفعل مبنى على حسنه وكذا ندبه والا فلا يليق بالحكيم ان يجعل القبيح واجبا اومندوبا وكذا تحريم الفعل مبنى على قبحه والا ينبغى تحريم الحسن.

ومهمات

ومهمات[١] مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية[٢] على مسئلة الجبر والقدر التى زلت[٣] فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة[٤] الحق فيها اعنى[٥] الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله التى لاتطلع عليها الآخواص عباده وها انا بمعزل عن[٦] ذلك لكن اوردت مع العجز عن[٧] درك الادراك قدر ماوقفت[٨] عليه ووفقت لايراده

قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجازها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى اوضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطاء فى مغمساته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لاارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت الاسباب متوفقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق

١) قوله ومهمات مباحث المعقول الخ اى من المباحث المقصودة التى يجب ان يهتم بها فى تاج المصادر اهتمى الامر اذا قلقك وحزنك ومعنى الاضافة الى المعقول والمنقول ان هذه المسئلة منهما لان حسن الافعال وقبحها يثبتان بالشرع ولا حظ للعقل فى معرفة ذلك عند الاشعرى ويثبتان بمحض العقل والشرع كاشف عند المعتزلة ويثبتان بالشرع بمدخل من العقل عندنا فانه آلة كالسراج للابصار كذا فى شرح المغنى فعند الفريق الاول منقول محض وعند الفريق الثانى معقول محض وعند الفريق الثالث معقول من وجه ومنقول من وجه.

٢) قوله مبنية على مسئلة الجبر والقدر فى تاج المصادر البيهقى الجبر ستم بر كارى داشتن القدر توانا شدن والمراد ههنا كون العباد مجبورين فى افعالهم من غير ثبوت اختيار وقدرة لهم او كون الافعال مجبورا عليها والمراد بالقدر ان يكون العباد قادرين مختارين فى اصدارها على ان المصدر مبنى للفاعل او يكون الافعال مقدورات لهم على انه مبنى للمفعول فحسن الافعال وقبحها من حيث الصدور عن العباد وتعرفهما بكون الافعال بحيث يحمد على فعلها وبحيث يذم عليه مبنى على وجود القدرة والاختيار للعباد وعدم الحسن والقبح من هذه الحيثية وتعرفهما بكون الافعال مأمورا بها ومنهيا عنها مبنى على الجبر وانكار القدرة والاختيار لهم.

٣) قوله زلت فى بواديها نسبة الزلت الى البادية وهى مكان وسيع قلما يزل فيه ونسبة الضلالة الى المبدأ وهو الظاهر وقلما يضل فيه يوجب النسبة الى الاضداد بالطريق الاولى وبوادى هذه المسئلة فروعها ومباد ادلتها.

٤) قوله وحقيقة الحق اى الحق الحقيقى الذى يكون لفظ الحق حقيقة فيه.

٥) قوله اعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط اى الثابت بينهما الذى ليس افراطا ولاتفريطا كقولنا البعث حق والسؤال حق والكتاب حق فى كشف المنار فى الحقيقة والمجاز ان الحقيقة فعلية من حق الشىء اذا ثبت ومنه الحاقة للقيامة لانها ثابتة لامحالة ومثل ذلك فى التحقيق فمجىء حق بمعنى ثبت مما لاشك فيه فى تاج المصادر الافراط از حدود گذشتن و بيرون كردن و فراموش كردن وفيه فرط فى الامر قصر فيه وضيعه حتى فات وفرطته تركته فالقول بالجبر تجاوز حد الاعتدال فى التوحيد ونسيان عن اختيار العبد فى افعاله ومبالغة فى اعتبار جهة الصانع تعالى فى افعال عباده والقول بالقدر تقصير فى حق التوحيد وترك بجهة الصانع فيها وتفويت للاعتدال وايضا الجبر تقصير فى حق الاعتدال وهو كون اعتبار الجهة الخلق من الله تعالى وجهة الكسب والاختيار من العبد وتركه بجانب العدل وهو ان يكون كل الثواب والعقاب فى مجازاة الاعمال باستحقاق فى جانب العبد باختياره والقدر تجاوز عن الاعتدال وفى اعتبار الجهة صنع العباد ونسيان عن صنع الله تعالى فيصح ان يراد كل من الجبر والقدر لكل من الافراط والتفريط.

٦) قوله عن ذلك اى عن تحقيق مسئلة الحسن وما يبتنى عليه.

٧) قوله عن درك الادراك فى المهذب الدرك پارهٔ رسيمان كه در رسيمان بندند كه آب پوشد نه رسيمان فشبه الادراك بالحبل اذ بكل منهما يرتقى المرء الى الدرجات العلى واضيف الى المشبه ما هو من خواص المشبه به ولعل درك الادراك اول الادراك كالعلم بالدليل فالادراك هو العلم بالمدعى ويجوز ان يكون الدرك بالواو دون الدال وبكسر الراء فى المهذب الورك شيرين فشبه الادراك بالفرس واضيف اليه الورك فلعل درك الادراك آخره وكماله كما ان درك الفرس آخر الاجزاء وبه كماله.

٨) قوله ما وقفت عليه اى جعلت واقفا مطلقا عليه وقوله ووفقت لايراده اى جعلت موافقا له مستعدا له بحصول الاسباب.

١) قوله كون الشئ ملايما للطبع الظاهر ان المراد بالملايمة عدم المنافرة وهوالكراهة فالا يكون مرغوبا ولا مردودا داخل فى الحسن على هذا التفسير.
٢) قوله والثانى كونه اه فالحلو الكامل والمراد الكامل داخلان فى الحسن والناقصان داخلان فى القبح على التفسير الثانى وقد كان كل من الحلوين داخلان فى الحسن وكل من الامرين داخلان فى القبح على التفسير الاول فبين مفهومى كل من الحسن والقبح عموم من وجه. ٣) قوله والثالث اه الظاهر ان المباح الذى لا يتعلق به مدح ولا ذم غير داخل فى شىء من القسمين ثم تعلق المدح والذم انماهو بحسب ملايم الطبع ومنافرته فيعرفان بالعقل لامحالة واما تعلق الثواب والعقاب فى الآخرة فلايعرفان الابالشرع فمجموع التعقلين لابدان يتوقف على الشرع اتفاقا لان توقف الجزء على شىء يستلزم توقف الكل عليه والمصنف وان قال انه اختلف فيه لكن لم يذكر ان القائل بعدم توقف المعنى الثالث على الشرع من وهم وذكر فى التحقيق ان الشىء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك فالظاهر ان الخلاف فى الكون عقليا اوشرعيا مبنى على الخلاف فى التفسير وليس هناك معنى واحد اختلف فى كونه عقليا اوشرعيا.

اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ[1] ملايما للطبع ومنافرا له والثانى[2] كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث[3] كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا امابالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما[4] انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل اويقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلايوصف[5] بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لايقبح من الله ان يثيب العبد اويعاقبه على ما ليس باختياره لان[6] الحسن والقبح لاينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورابه ومنهيا عنه فلهذا[7] قال فالحسن عند الاشعرى ما امر به سواء كان الامر للايجاب اوالاباحة اوالندب والقبيح مانهى عنه سواء كان النهى للتحريم اوللكراهة.

قوله اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ماهو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن، المر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لاينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اولصفة من صفاتها فمنها ماهو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لايدرك الابالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لاسبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين * وعند الاشعرى لايثبت الحسن والقبح الابالشرع * وهذا مبنى على امرين يعنى ان العمدة ذاتيات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن اوقبيح بناء على تحقق مابه الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لااختيار له فيه والعقل لايحكم باستحقاق الثواب او العقاب على مالااختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لاينسبان الى افعال الله تعالى عنده اى عند الاشعرى والمذكور فى الكتب الكلامية انه لاقبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء لاعلة لصنعه ولاغاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وماذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بمانهى عنه فانما هو فى افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على مامر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلانزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح مانهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى.

٤) قوله احدهما انهما ليسا لذات الفعل والمعنى ان ذات الفعل اوصفته ليس لعلة مستقلة فى ذلك بحيث يوجد به كلا الجزئين تعلق المدح وتعلق الثواب وان كان علة ناقصة يوجد به الجزء الاول وحينئذ لا وجه للتخصيص بقوله عند الاشعرى ولو اريد ان لامدخل لذات الفعل اولصفته اصلا فلا يصح ذلك.
٥) قوله فلا يوصف بالحسن والقبح اى بالكون متعلق المدح والذم يعنى ان الوصف بالكون متعلقا للمدح او الذم بحكم العقل انماهو فى الامر الاختيارى دون الاضطرارى واذا لم يكن فعل العبد باختياره لم يكن الوصف بذلك بالعقل وظاهر ان الوصف بالكون متعلقا للثواب والعقاب ليس بحكم العقل فالحسن والقبح بالمعنى المركب لا يثبت شئ من جزئيهما بالعقل عند الاشعرى بل يثبت كل من جزئيهما بالشرع كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله فيما قبل بل بالشرع لان المركب اذا ثبت بالشرع ولم يثبت احد جزئيه يلزم ثبوت الكل بدون الجزء هف ثم قيل ان هذا منقوض بما مدح صبيح الوجه بجماله ويذم كريه الوجه لكراهته وهما ليسا بالاختيار فعدم اختيار العبد فى الافعال لا يقتضى ان لايوصف بالحسن والقبح.
٦) قوله لان الحسن والقبح اه وذلك لان الحسن كون الفعل مأمور به عنده والقبح كونه منهيا عنه عنده وشىء من افعاله لايدخل تحت امر واحد والنهى احد واما الحسن بمعنى ملايمة الطبع اوصفة الكمال فلا خلاف فى نسبة الى افعاله تعالى والقبح بمعنى منافرة الطبع اوصفة النقصان لاخلاف فى عدم نسبة اليها وكذا الحسن والقبح على تعريف المعتزلة لا خلاف فيهما ينسب الاول اليهما اتفاقا ولا ينسب الثانى اليهما اتفاقا ثم لا يخفى لا مطابقة بين الدليل وهو ان القبح بمعنى الكون منهيا عنه لا ينسب الى افعاله تعالى وبين المدعى وهو انه اثابه وعقابه على ما ليس باختياره لايقبح من الله تعالى لان الظاهر ان المراد فى القبيح بمعنى المنافرة. ٧) قوله فلهذا قال فالحسن اه سوق الكلام يدل على ان الحسن بالمعنى الثالث عند الاشعرى ما امر به فحينئذ لاوجه للتعميم بقوله سواء كان الامر للايجاب اوالاباحة اوالندب اذ لايجرى الاباحة فيما يتعلق به المدح والثواب.

وعلله

وعند المعتزلة[1] ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله[2] ان يفعله احترزوا[3] بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص[4] بالواجب والمندوب وبالتفسير الثانى يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا[5] تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان[6] الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لا واسطة بينهما*

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا اوعقلا والقبيح مايذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان مالهما ان يفعلاه قد لايكون مستابل قبيحا فلولم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثانى اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذلا مدح على المباح ولاذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لاواسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لايشمل الاالحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذى لايعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى* ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح اذليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه اوالعلم بحاله* الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله* ولقائل ان يقول ان اريد بماله ان يفعله اولا يفعله مـا يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وماليس من شأنه ذلك ولاينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لايفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثانى اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه.

١) قوله وعند المعتزلة اه الظاهر ان هذا التعريف لمطلق الحسن عندهم لا للحسن بالمعنى الثالث والا فينقض اطراده بما يمدح به عقلا ويكون مباحا لا يتعلق به لثواب كحسن الرمى الى الصيد بلا نية ان يتصدق به وايضا يصدق تعريف القبح بما اذا اخطأ الرمى الى الصيد ولا يتعلق به العقاب وشيء من تعريفى الحسن والقبح لا يصدق على المباح الذى لا يمدح به ولا يذم لا عقلا ولا شرعا.

٢) قوله ما للقادر العالم بحاله اه اى ما يجوز له الفعل وما لا يجوز فالمراد بالجواز والامتناع ليس ما هو عقلى والا فكل قبح يجوز عقلا للقادر العالم بحاله فلا خلاف بينهما فى ان الحسن والقبح لا يعرفان الا بالشرع فقط بل المراد الجواز والامتناع العرفى وهو عدم المذمة فى الفعل ووجودها فالحسن بهذا التفسير يتناول الواسطة فى التفسير الاول.

٣) قوله احترزوا بالقيدين اه فيه نظر لان الحسن الصادر من المضطر والمجنون يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان يفعله وانما يحصل الاحتراز بان يقال ويصدر عن القدرة والعلم.

٤) قوله يختص بالواجب والمندوب فيه ان التفسير الاول يصدق على بعض المباحة كما مر فى من حسن الرمى الى الصيد بلا نية التصدق ولو قيل ان المراد بالاختصاص انه يتناول جميع الواجبات والمندوبات ولا يتناول جميع المباحات كالرمى الى الصيد اذا اخطأ وكذلك التفسير الثانى على ما بيناه لايتناول بعض المباحات كما اذا اكل طعاما اعطاه السائل الفقير الذى كان يثابه اخلاقا محرقة مدنسة ومنظرة فى غاية الكراهة.

٥) قوله فكلا تفسيرى القبيح متساويان هذا مبنى على ماحررنا فى التفسير الثانى ولو اريد عدم الجواز شرعا فالاول اعم من الثانى يصدق الاول على بعض المباحات كالاكل المذكور وكالخطاء فى الرمى بدون الاول ولو اريد عدم الجواز عقلا فكذلك لان عدم الجواز شرعا اعم من عدم الجواز عقلا والاعم من الاعم من شيء اعم من ذلك الشيء.

٦) قوله لا يتناولان اه فيه نظر لان الاول يتناول البعض كما مر وكذا الثانى وعلى تحريرنا.

فعند الاشعری لا یثبتان الا بالامر والنهی اما ذکرت ان هذا الحکم مبنی عنده علی الاصلین اوردت علی منهبه دلیلین لاثبات الاصلین اماالاول فقوله لانهما لیسالذات الفعل اولصفة له والا یلزم قیام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ای ضعف هذا الدلیل ظاهر لانه ان عنی بقیام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع کقولنا هذه الحرکة سریعة او بطیئة علی ان قیام العرض بالعرض بهذا المعنی لازم علی تقدیر کونهما شرعیین ایضا نحو هذا الفعل حسن شرعا اوقبیح شرعا وان عنی ان العرض

قوله لما ذکرت ان هذا الحکم ظاهر هذا الکلام مشعر بان الحکم بان الحسن والقبح انما یثبتان بامر الشارع ونهیه مبنی علی الاصلین المذکورین وذکر الادلة لاثبات الاصلین ولیس کذلک فان لهم علی هذا المطلوب ادلة کثیرة عقلیة ونقلیة لاتتوقف علی ان فعل العبد لیس باختیاره ولا یتعرض لنفی کون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته نعم هذا المعنی لازم فی هذا الحکم اذلوکان الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته لما کان بالشرع وهو ظاهر * ثم ما ذکره المصنف رحمه الله فی هذا المقام دلیلان لهم علی هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما * اما الاول فتقریره ان الحسن مفهوم زائد علی مفهوم الفعل المتصف به اذ قد یعقل الفعل ولا یخطر بالبال حسنه ثم انه وجودی لان نقیضه لاحسن وهو عدمی والالما صدق علی المعدوم انه لیس بحسن ضرورة ان الوجودی یقتضی محلا موجودا فهو معنی زائد علی المحل وجودی فیکون عرضا ثم انه صفة للفعل الذی هوعرض فیکون قائما به لامتناع ان یوصف الشئ بمعنی هوقائم بشئ آخر فیلزم قیام العرض بالعرض وهو باطل لانه یلزم اثبات الحکم لمحل الفعل لاله لان الحاصل قیامهما معا بالجوهر اذ هما معا حیث الجوهر تبعا له وحقیقة قیام الشئ بالشئ هو کونه تابعا فی التحیز وایضا معنی قیامه به انه حیث ذلک العرض وحیث ذلک العرض هوحیث ذلک الجوهر الذی هو محل للعرض فهما معاحیث ذلک الجوهر وقائمان به فلامعنی لقیام احدهما بالآخر غایته ان قیامه بالجوهر مشروط بقیام الآخر به * وضعفه من وجوه الاول انه ان ارید بالقیام اختصاص الشئ بالشئ بحیث یصیر احدهما منعوتا ویسمی محلا والآخر ناعتا ویسمی حالا فما ذکرتم لایدل علی امتناع قیام العرض بالعرض بهذا المعنی بل هو واقع کاتصاف الحرکة بالسرعة والبطء وان ارید کونه تابعا له فی التحیز فالقیام بهذا المعنی لم یلزم لجواز ان یکون الحسن صفة للفعل قائما له ولا یکون تابعا له فی التحیز بل تابعا للجوهر الذی یقوم به الفعل * الثانی ان الصدق علی المعدوم لایقتضی العدمیة مطلقا لجواز ان یکون مفهوم کلی یصدق علی موجود فتکون حصة منه موجودة وعلی معدوم فتکون حصة منه معدومة کاللاممتنع الصادق علی الواجب والمعدوم الممکن

لایقوم

١) قوله فعند الاشعری وذلک لان الحسن والقبح عندماذا کان مالامر به ومانهی عنه فالحسن والقبح عنده کون الفعل مأمور به ومنهیا عنه فلا یتصور ذلک الا بالامر والنهی.

٢) قوله علی مذهبه اشعار بان الدلیلین انما یتمشیان علی مذهبه لاعلی مذهبنا.

٣) قوله لانهما متعلق بقوله فالحسن عند الاشعری اه یعنی ان اعتبار الامر والنهی فی تعریفه لانهما اه فقوله لیسالذات الفعل قد یستدل علی ذلک بانهما لو کانا لذات الفعل یلزم ان لایزولا عنه لان ما بالذات لا یزول بالغیر واللازم باطل لان الامر قد ینسخ بالنهی وبالعکس فیتبدل الحسن بالقبح وبالعکس.

٤) قوله والایلزم قیام العرض بل علی التقدیر الثانی یلزم قیام العرضین بالعرض الصفة المفروضة والحسن والقبح ثم ذکر فی التلویح فی تقریر الدلیل الاول ان الحسن مفهوم زائد علی مفهوم الفعل وهو وجودی لان نقیضه لاحسن وهو عدمی والا لما نفی صدق علی المعدوم انه لیس بحسن ضرورة ان الوجودی یقتضی محلا موجودا فهو معنی زائد علی المحل وجودی فیکون عرضا فیقال ان هذا منقوض بالامکان وبالوجود فهما معنیان زائدان علی المحل وجودیان لعین ماذکرتم فیکونان عرضین هف لانهم صرحوا بانهما من المعقولات الثانیة ولیسا بموجودین والعرض لابد ان یکون موجودا.

١) قوله لايقوم عرضا آخر لعل المراد بتقويم الشيء عرضا ان يجعله متحيزا بتبعيته فتقوم العرض بالشيء ان يكون متحيزا فى حيزه تابعاله فى ذلك .
٢) قوله فان لم يتوقف على اى رجحان فعله لا يقال ان هذا التفسير يوجب الاضمار من غير تقدم ما يعود اليه الضمير يعود الى فعل القبيح الذى سبق ذكره لكن بتقدير المضاف لان نسبة التوقف على المرجح الى الشيء انما هو باعتبار رجحانه .
٣) قوله كان اتفاقيا فيه نظر لان المراد بالمرجح المرجح التام على ما يأتى وعدم التوقف على المرجح التام لا يوجب عدم التوقف على الارادة فليكن متوقف على الارادة على انها مرجح غير تام فيكون للامر الآخر مدخل فى الترجيح والصادر عن الارادة لا يكون اتفاقيا.

لا يقوم[1] عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلابد من بيانه ليتكلم عليه واما الثانى فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف[2] على مرجح كان اتفاقيا[3] وان توقف يجب عنده لانا[4] فرضناه مرجحا تاما ولئلا[5] يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا[6] يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى[7] والاتفاق لايوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن[8] من الفعل مع عدم التمكن من الترك لايكون باختياره اذلو كان نتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما[9] ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهولايوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا[10] يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحاتاما اى جملة[11] ما يتوقف عليه وجود الفعل فلولم يجب الفعل مع هذه الجملة .

وبالجملة عدمية صورة النفى موقوفة على كون مادخل عليه حرف النفى وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودى فلواثبت وجودية مادخل عليه حرف النفى بعدمية صورة النفى لزم الدور * الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ماذكر من الدليل فيلزم ان لايكون الامكان ذاتيا له * الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان .مثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلى وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جار ههنا بعينه* واما الثانى فتقريره على ماذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولايصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاق والاتفاق والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولايخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ماوقع فى تقرير المصنف رحمه الله وانه لاحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ماذكره من الاستدلال

٤) قوله لانا فرضنا مرجحا تاما اه قيل كون الشيء مرجحا تاما وهو ان لايخرج بشيء مماله مدخل فى الترجيح لايوجب كونه علة تامة لجواز ان يكون بعض ماله مدخل فى الوجود خارجا عن المرجح التام بان يكون نسبة هذا البعض الى كل من الفعل والترك سواء كوجود الفاعل مثلا فليكن البعض المذكور منتفيا عند وجود المرجح التام فلا يجب وجود الفعل عند وجود المرجح التام لانعدام علة التامة فى بعض اوقات وجود المرجح التام.
٥) قوله ولئلا يترجح المرجوح لا يقال لم لايجوز ان يكون المرجوح باعتبار المرجح التام من طرف نقيضه راجحا باعتبار المرجح التام من طرف عينه على ان يكون بمارض بين المرجحين التامين لانا نقول عدم المرجح من جانب نقيض الشيء هو جزء من المرجح التام من جانب عينه فعند وجود المرجح من احد الجانبين لا يتصور المرجح التام من جانب الآخر.
٦) قوله لئلايتسلسل يعنى اذا فرضنا ان المرجح اختيارى لا يتصور للخصم ان يقول ان وجود المرجح فليكن غير متوقف على مرجح ليكون اتفاقيا لان هذا اعتراض بما نحن بصدده من اثبات احد الامرين من الكون اتفاقيا واضطراريا فيضطر الخصم الى ان يقول بالتوقف على المرجح فيتسلسل .
٧) قوله والاضطرارى اه فلتمرض الاتفاق والاضطرار فى شيء من مراتب السلسلة وانما اللازم عدم وصف شيء من المرجحات المتسلسل بالحسن والقبح ولا يلزم من ذلك الاتفاق والاضطرار فى الفعل ليلزم عدم وصفه بهما وانما الكلام فى نفس الفعل دون المرجحات.
٨) قوله لان التمكن من اه لعله جواب سؤال وهو ان الاضطرار انما يلزم اذا لم يكن التمكن من احد الطرفين وعدم التمكن من الآخر باختياره فليكن ذلك بالاختيار لئلا يلزم الاضطرار فاجاب بذلك وايضا اذا فرض ان عدم التمكن من الترك باختياره يكون التمكن من الترك وهو خلاف الفرض وهو ان لم يكن متمكنا من الترك فان معناه انه ليس له تمكن من الترك .
٩) قوله فاما ان يتسلسل اه قيل نختار الشق الثانى وكون الاختيار فى شيء من مراتب التسلسل اضطراريا لا يوجب كون الفعل اضطراريا وقد فرض فيه الاختيار فلايثبت الجزء وهو ان الفعل لا يوصف بالحسن والقبح .
١٠) قوله وايضا يكون رجحانا اه لا يقال ان المفروض عدم التوقف على مرجح تام فيجوز ان يكون هناك مرجح ناقص فلا يلزم ان يكون الرجحان بلا مرجح لانا نقول هذا المرجح الناقص اما ان يوجد به الرجحان فيكون تاما اوجزء آخر من المرجح التام فيكون هنا مرجح تام هف واما ان لا يوجد به الرجحان فيلزم وجود الممكن بدون العلة المؤثرة فى وجوده .
١١) قوله اى جملة ما يتوقف اه والاظهر ان يقال اى جملة ما يتوقف عليه الرجحان فهذا غير جملة ما يتوقف عليه الفعل لان بعض ما يتوقف عليه الفعل يكون نسبة اليه والى الترك سواء فيكون خارجا عن جملة ما يتوقف عليه الرجحان اوداخلا فى جلة ما يتوقف عليه الفعل .

فصدور[1] الفعل من هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون[2] رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو[3] اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطرارى والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا * واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما[4] سنح لخاطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات .

على كون الفعل اضطراريا اذلامعنى للاختيارى الاما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفى الخاص لايوجب نفى العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذلابد للاتفاق من وجود العلة اعنى جميع مايتوقف عليه لان الممكن لايقع بدون علته * ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لاامر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار * واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلايسمع ويكون باطلا * الثانى انه يجرى فى فعل البارى فيجب ان يكون مختارا وهو باطل * الثالث انه يلزم ان لايوصف بحسن ولاقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل اولايجب يكون اختياريا اذلامعنى للاختيارى الاما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيارى استواء الطرفين بالنظر الاالقدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لاينافى ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها * وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاتأثيرها * وعن الثانى بان مرجح فاعليته قديم فلايحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان * وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا * وعن الرابع بانه اذا كان مايجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لايعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لايكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات .

المقدمة

---

١) قوله فصدور الفعل الخ الفاء يدل على ملازمة مطوية وهى انه اذا لم يجب الفعل معها يلزم صدور الفعل معها تارة وعدم صدوره معها اخرى وهى فى حيز المنع لاحتمال ان لايصدر اصلا واحتمال ان يصدر دائما مع امكان عدم الصدور امكانا لايخرج الى الوقوع ولو قيل ان هذين الاحتمالين قد ابطلهما الوجه الثانى وهو قوله ولو لم يجب الخ قلنا نعم لكن المقصود ان الوجه الاول لا يتم نفسه ومع ملاحظة الوجه الثانى لاحاجة الى الوجه الاول .

٢) قوله يكون رجحانا من غير مرجح لان الصدور فى وقته يساويه عدم الصدور وكذا عدم الصدور فى وقته يساويه وذلك لان الصدور لو كان له مرجح فى وقته غير الجملة المفروضة فهى ليست جملة مايترجح به الفعل هف وعدم الصدور لو كان مرجح فى وقته فعدم ذلك المرجح له دخل فى ترجيح الصدور فهى ايضا ليست جملة ما يترجح به الفعل هف .

٣) قوله وهو اشد امتناعا لان رجحان احد المتساويين انما يكون باطلا لكونه رجحانا بلا مرجح ورجحان المرجوح مشتمل على رجحان بلا مرجح مع الزيادة وهى بطلان المرجح المفروض الوجود .

٤) قوله ما سنح الخ فى تاج المصادر سنح لى رأى اى عرض وفى الصراح سنوح ازچپ در آمدن صيد ويمكن الحمل على المعنيين وعلى الثانى يكون استعارة بالكناية على تشبيه الامور الحاصلة فى الخيال بالصيد الآتى من يسار الرامى فكما ان الصيد ليس ملكا يصطاد بمشقة فكذلك هذه الامور ليست متقررة فى الخواطر بمشقة والنسبة الى اليسار لان القلب فى ذلك الجانب وهو محل القوة العقلية .

المقدمة الاولى ان[1] الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء[2] يفرض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى[3] الثانى موجود فى الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع[4] ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم[5] التسلسل فى[6] طرف المبدأ فى الامور[7] الواقعة فى الخارج وهو محال ولانه[8] يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود فى الخارج اظهر على مذهب[9] الاشعرى فان التكوين عنده امر غير موجود فى الخارج.

قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هى القيام اوتسخن فحصل له صفة هى الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها فى ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود فى ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التى تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحى وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجوه ثلثة * الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ اى العلة فى امور موجودة فى الخارج على ما هو المفروض لا فى امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما فى لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال فى المبدأ لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف فى علم الكلام * الثانى انه لا يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية هى الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالبارى فلا يلزم ذلك اذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذى يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا * الثالث وهو الزامى ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعرى انه ليس من الصفات الموجودة فى الخارج على ما تقرر فى علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعرى ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العمدة فى اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل فى الايقاعات ويمتنع انتهائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به.

١) قوله المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى اه لفظ الفعل بفتح الفاء قد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فيعبر بالفارسية بكردار وبكرد وقد يراد به ايقاع ذلك المعنى فيسمى مصدرا مبنيا للفاعل ويعبر بالفارسية بكردن وقد يراد به وقوع ذلك المعنى على شئ ويسمى مبنيا للمفعول ويعبر بالفارسية بكرده شدن ومثل ذلك جميع المصادر فى الافعال المتعدية كالضرب والقتل وفى الافعال اللازمة لا يتيسر المعنى الثالث كالذهاب واما لفظ الفعل بكسر الفاء ليس مصدرا بل هو اسم لا يراد به الا المعنى الحاصل بالمصدر لكن لا يختص بما يدل عليه لفظ الفعل بالفتح بل يعم جميع المعانى الحاصلة بالمصادر وقد يطلق على المصادر كما يقال هذا الفعل مبنى للفاعل اريد به ايقاع الحدث او حاصل بالمصدر اريد به نفس الحدث ويكون الاشارة الى الذهاب او الضرب مثلا وقد يطلق على المشتقات فقوله الفعل يراد به اه يحتمل فتح الفاء وكسرها فعلى الاول يراد لفظ الفعل وعلى الثانى يراد المصدر.

٢) قوله فى اى جزء اه المسافة فى اللغة البعد كذا فى المهذب لكن المراد مكان طويل يتعلق به الحركة ففى التلويح ان المراد ما بين المبدأ والمنتهى فنقول ان الحركة على ما قالوا كون الشئ فى آنين فى مكانين وليس المراد ههنا مجموع الكونين والا فالكائن فى جزء واحد لا يكون حركة فلا يصح ما قال المصنف فى اى جزء يفرض بل المراد اما الكون الثانى او الكون الاول بشرط ان ينتقل به الكون فى غير المكان الاول او ما يعم كلا منهما فعلى الاول المراد جميع ما بعد المبدأ وعلى الثانى جميع ما قبل المنتهى وعلى الثالث جميع المبدأ والمنتهى وما بينهما.

٣) قوله والمعنى الثانى اه المعنى الاول من مقولة الفعل والمعنى الثانى فى الحركة من مقولة الاين والحق فالظاهر ان كلا منهما موجود.

٤) قوله ثم ايقاع ذلك الايقاع اه فيه نظر لان فرض وقوع الايقاع المضاف الى الحالة المذكورة لا يستلزم وقوع الايقاع المضاف الى الايقاع.

٥) قوله فيلزم التسلسل فاجيب بانه فليكن ايقاع الايقاع نفسه كما ذكر فى المواقف ان وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وكذلك امثاله من وجوب الوجوب وامكان الامكان.

٦) قوله فى طرف المبدأ اى فى جانب العلة فان الايقاع الاول معلول لايقاع الايقاع وهلم جرا وانما قال ذلك ليثبت انه اشد بطلانا لانهم ذكروا لبطلان التسلسل خمسة وجوه الكل جار فى التسلسل فى جانب العلة واما التسلسل فى جانب المعلول فلا يجرى فيه الوجه الاول والخامس على ما ذكر فى المواقف.

٧) قوله فى الامور الواقعة اه الاشارة الى ان شرط جريان برهان التطبيق عند المتكلمين وهو ان يضبط الوجود الخارجى جميع اجزاء السلسلة بان يكون الكل موجودا وان كان الوجود على التعاقب موجودا ههنا واما الشرط عند الحكماء وهو ضبط وجود الاجزاء واجتماعها فى الوجود فى زمان من غير تعاقب وان يكون بين الاجزاء ترتب اى علته ومعلوله وهى الترتب الطبعى او تقدم وتأخر بحسب المكان وهو الترتب الوضعى فلا يثبت ههنا فايقاع الايقاع لا يلزم ان يوجد مع الايقاع الاول.

٨) قوله ولانه يلزم اه هذا مبنى على ان ايقاع الايقاع ايضا موجود وهو غير لازم كما مر وايضا بعد فرض وجود ايقاع الايقاع لا يلزم ان يكون هذا الوجود بايجاد الفاعل فليكن بايجاد الله اما فى زمان الفعل او قبل زمانه.

٩) قوله على مذهب الاشعرى يعنى ان منع مقدماته دليل الاشعرى اذا كان مبنيا نفى وجود الايقاع يصح ذلك بطريق الالزام وان لم يكن عندنا دليل على ذلك النفى فاذا كان لنا دليل عليه فبالطريق الاولى.

المقدمة[1] الثانية كل ممكن فلابد من ان يتوقف وجوده على موجد والايكون[2] واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة مايتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن[3] وجوده وكل ممكن[4] لايلزم من فرض وقوعه محال وهذا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة مايتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي[5] حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن[6] المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان[7] من غير مرجح وهو محال[8] * فان قيل لانسلم انه محال بل المحال الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى * قلت قد لزم هذا المعنى لانه[9] ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو مالايكون وجوده ولاعدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لاينافى الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اى وان لم يتوقف على موجد لكان واجبا اذ لانعني بالواجب الا مايكون وجوده من ذاته ولايتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة مايتوقف عليه وجود الممكن * فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده * اما الاولى فلانها لولم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة مايتوقف عليه لوكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لايكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لوفرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة مايتوقف عليه لزم ان لايكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر * فاما الثانية فلانها لولم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لوكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لوفرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة مايتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لايكون جملة مايتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلامرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلامرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب * فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اى مغاير لذات الممكن فلانسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق

لكنه

١) قوله المقدمة الثانية كل ممكن فلابد اه الجملة خبر بتاويل هذا القول والا فالخبر اذا كان جملة فلابد من العائد فالفاء مبني على ان كل ممكن في تاويل مايمكن فيكون المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط.

٢) قوله والايكون واجبا اى بعد ما فرض الوجود وان لم يتوقف وجود على يلزم ان يكون واجبا فلايرد انه لم يجوز ان يكون ممتنعا.

٣) قوله والا امكن قيل المراد بالامتناع هو الامتناع للغير اذ لا يتصور الامتناع للذات في ما فرض ممكنا لذاته فحينئذ لايقابله الامكان لان كل ممتنع لغيره فهو ممكن لذاته لان الممتنع للذات او الواجب للذات لا يتصور فيه الامتناع للغير والايلزم اجتماع النقضين اذ الممتنع لذاته مالا يتوقف عدمه على الغير والممتنع للغير مايتوقف عدمه على الغير وايضا الممتنع ما ليس له وجود والواجب ماله وجود والجواب ان المراد الامتناع الذاتي لان الامتناع هناك ليس مضافا الى ذات الممكن بل الى اجتماع وجوده مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه وهذا الاجتماع ممتنع لذاته لانه مستلزم لاجتماع النقضين وهو كون النقيض المذكور مايتوقف عليه الوجود وكونه مالايتوقف عليه الوجود فحينئذ يصح ان يقابله الامكان.

٤) قوله وكل ممكن اه الواو للحال من قبيل كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وفي المعنى دليل على بطلان اللازم كانه قيل ولكن وجوده فحينئذ لان كل ممكن اه والمعنى ان فرض وقوع الممكن نفسه بدون ملاحظة امر آخر مع وقوعه لابد ان لا يلزم منه فحينئذ وان كان فرض وقوعه مع ملاحظة امر آخر مستلزما لمحال فذلك لاينافي الامكان مثلا وجود زيد وهو ممكن اذا لوحظ بدون امر آخر لايلزم منه محال اصلا واما اذا لوحظ مع انتفاء من لوازمه فلاشك انه يلزم منه محال وهو اجتماع النقضين من لزوم ذلك الشئ وعدم لزومه.

٥) قوله ففي حال العدم اه يعني ان العدم امر يلزم من فرض وقوعه محال فلا يكون ممكنا فيلزم وجوب الوجود.

٦) قوله لم يكن المفروض جملة والاصل لم يكن المفروض جملة جملة فالاول مفعول ثان للفرض والثاني خبر كان والحذف لظهور المراد.

٧) قوله رجحان من غير مرجح وايضا العدم اخرى مع الجملة ترجيح المرجوح وهو اشد امتناعا.

٨) قوله وهو محال لان الرجحان وصف محتاج الى الموصوف فيكون ممكنا فيحتاج الى موجد وهو المرجح فاذا لم يكن من المرجح الخارج من المتساويين فلابد ان يكون من احدهما مع اقتضاء ذلك الرجحان لايكون متساويين هف.

٩) قوله لانه ان امكن اه فيه اطناب والايجاز ان يقال لان الرجحان ممكن فاذا لم يكن وجوده من موجد وهو المرجح يلزم وجود الممكن بلاموجد.

لكنه[1] يلزم لانه لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده[2] شىء ففى الزمان الذى وجد ان وجد بايجاد[3] شىء آخر اياه يكون[4] الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلايكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شىء آخر اياه لزم[5] ماسلمتم استحالته فثبت انه لابد لوجود كل شىء ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين[6] اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لايلزم[7] منه الموجب بالذات فان وجود الشىء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لايوجد.

جملة مايتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لايجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة * فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففى حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة مايتوقف عليه وجود الممكن من جملته الايجاد وقد كان منتفيا حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شىء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان فى عبارة المصنف رحمه الله زيادة لاحاجة اليهما اذ يكفى ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده شىء الى الآخر * فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لايناقضهما فلا وجه لقولكم والا مكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولاخفاء فى تناقضهما وهذا معنى مايقال ان الممكنة تناقض الضرورية * فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لايمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انمايكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ماذكره المصنف رحمه الله مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى * فان قيل لم لايكفى فى وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهى الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة مايتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة مايتوقف عليه الوجود انمايفيد اولويته لاوجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لابسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة مايتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلايكون المفروض جملة مايتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهى احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون وجود الشىء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول.

١) **قوله** لكنه يلزم قد يستدل بان عدم الممكن ليس ناشيا عن ذاته والا لكان ممتنعا فاذا فرض العدم لابد ان يوجد له مقتضى فينبغى عدم ذلك المقتضى الذى هو جزء ممايتوقف عليه الوجود فلم يكن المفروض جملة لانتفاء بعض اجزاء مايتوقف عليه الوجود هف.

٢) **قوله** لم يوجده شىء اى ليست الجملة المفروضة مؤثرة فى الوجود فى الزمان العدم.

٣) **قوله** بايجاد شىء آخر سواء كان الجملة جزأ من ذلك الشىء او خارجا عنه.

٤) **قوله** يكون الايجاد اى ايجاد ذلك الشىء الآخر بل يكون نفس ذلك الشىء ايضا ممايتوقف عليه الوجود ولعل العدول عن الطريق الاظهر وهو ان يقول ذلك من جملة اه الى مااختاره لانه اتم فائدة فكلما كان اثر شىء ممايتوقف عليه وجود الممكن يكون نفس ذلك الشىء منه من غير عكس.

٥) **قوله** لزم ماسلمتم استحالته اه لا يقال فليكن الوجود بايجاد الجملة المفروضة لانا نقول قد مر انها فى زمان العدم لم يكن مؤثرة فى الوجود فلو كان فى زمان الوجود مؤثرة فيه لابد ان يكون هناك شىء يتوقف علة تأثير العدم فى زمان العدم وقد وجد فى زمان الوجود فهذا الشىء من جملة مايتوقف عليه الوجود فلم يكن المفروض جملة هف.

٦) **قوله** بين اهل السنة اه فيه اشعار بان سائر المتكلمين قد خالفوا فيها وليس بخلاف فى افتقاره الممكن الى غيره ولا فى امتناعه عند عدم هذا الغير وانما الخلاف فى وجوبه عند وجود ذلك الغير فى التلويح ان قوما من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب فنقول لو ارادوا بذلك نفى الايجاب بالذات بمعنى انه ليس لازما لذات الواجب واحد من طرفى الفعل والترك بل له ان يختار ايهما شاء وذلك امر متفق عليه بين جميع المتكلمين الا المعتزلة حيث قالوا بان الاصلح للعباد على الله تعالى واجب كذا فى شرح المقاصد واشار العلامة الى غير ذلك فى شرحه للعقايد ولو ارادوا انه لا يجب وجود الشىء بعد تعلق قدرة الله تعالى وايجاده اياه وتحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود فهذا مكابرة محضة.

٧) **قوله** لايلزم منه اى لايلزم منه كون الله تعالى موجبا بالذات وقع الاصطلاح على انهم يسمون الفاعل بطريق الايجاب من غير اختيار له موجبا بالذات لان الفعل لما لم يستند عندهم الى القدرة والاختيار كان مستندا الى الذات.

واعلم ان مازعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان[2] اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشى حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذ الانه مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الامقارنا بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام *

قوله واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوى ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لامر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم * واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجى وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى ان يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ماهو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج فى العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة املا * واما الثانى فلان الوجوب اذا كان ممايحتاج اليه الوجود كان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لامر من انه اذ وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التى هى جملة مايتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشىء اثرا الشىء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى * والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن مالم يجب لم يوجد لامر فالوجوب ايضا ممايحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع مايتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تأكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ماسوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض مايحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لايجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئى فهو لايضرنا وان اردتم السلب الكلى بمعنى انه لايجب مع شىء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة مايتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولافساد فى ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة .

ثم

---

۱) **قوله** محفوف بوجوبين اه فى تاج المصادر البيهقى الحف كرد بر كردد ر گرفتن يعدى المفعول الثانى بالباء فى شرح المواقف ان الممكن مالم يجب وجوده من علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق ثم اذا وجد فيشترط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه وانه وجوبه اللاحق فله وجوبان محيطان بوجوده ولما كان تلازم بين وجوب الوجود وامتناع العدم فكما انه محفوف بوجوبين فهو محفوف بامتناعين.

۲) **قوله** لانه ان اريد السبق الزمانى اه قد يجاب عن ذلك بان من قال بالسبق الزمانى لايستحيل عنده ان يكون وجود الممكن فى حال العدم اى انقطاعه ومن قال بالسبق الذاتى ليس الوجوب عنده معلولا للعلة التامة لوجود الممكن بل هو معلول لماسوى الوجوب منها على ان مجموع الوجوب وعلته التامة وقد يجاب بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجوب ليس سابقا على الوجود وليس المراد بقولهم محفوف بوجوبين سابق ولاحق سبق الوجوب على الوجود بل المراد سبق الوجوب الاول على الوجوب الثانى هذا حق لان الوجوب الاول ثابت بملاحظة العلة مع قطع النظر عن الوجود واما الوجوب الثانى فانما يكون ثابتا بملاحظة الوجود فالثانى من الوجود واما الاول فغير متأخر ثم المصنف انما تعرض لابطال ذلك بمجرد التحقيق فانه مما يناسب المقام والا فلا توقف للمقصود على ذلك.

ثم[1] العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا[2] مقارنا مع انه فى الحقيقة واحد المقدمة[3] الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل فى جملة مايجب عنده وجود[4] الحادث امور لاموجودة فى الخارج ولامعدومة كالأمور[5] الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة مايجب عنده وجود زيد الحادث لايكون تماما قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين فحدوثه

قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلايمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على مالايتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلايكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لايوجب مقارنتهما ولاينافى تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لاخفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لايقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لايجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة مايتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولامعدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والافحال وهى صفة غير موجودة ولامعدومة قائمة بموجود * وتقرير الدليل ان جملة مايتوقف عليه وجود زيد الحادث لايمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة مايتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة مايتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلاالوجود بلاايجاد وبهذا يندفع مايقال لم لايجوز ان يكون من جملة مايتوقف عليه الوجود الارادة التى من شأنها ترجيح ماشاء متى شاء والاخصر ان يقال لوكان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لمامر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه بل الاظهر انه لاحاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة مايتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولامعدوم لكان اماموجودات محضة اومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات * والاقسام باطل باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولايخفى انه لامعنى لقوله وهى مستندة الى الوجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لايستلزم انتفائه غاية ما

١) قوله ثم العقل لعل غرض المصنف الاشارة الى الجواب بان مرادهم سبق ماهو بحسب اعتبار العقل كما فى تقدم احد المتضائفين لاما هو بحسب نفس الامر وليس المراد ان الوجوب والوجود متضائفان لايتعقل احدهما الابالاضافة الى الآخر لان تعقل الوجود لايتصور بدون تعقل الوجوب وايضا لابد فى التضائف من التقابل ولامقابلة بين الوجوب والوجود حيث يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة.

٢) قوله وايضا مقارنا اى قد يعتبر العقل احد الامرين مقارنا للآخر مع اتحادهما فى الحقيقة كالمطلق والمقيد فان الحيوان عين الانسان وهو عين زيد فى الحقيقة لان الاجناس والانواع انما يوجد بوجود الحصص وكالوجود والموجود فى الواجب والممكن عند الاشعرى وفى الواجب عند الحكماء وكعلم الله تعالى اوقدرته مع ذاته عزوجل عند المعتزلة فالمقارنة فى اعتبار العقل وفى الحقيقة لاتغاير فلامقارنة.

٣) قوله المقدمة الثالثة لماثبت اه هذا المقدمة مبنية على المقدمة الثانية لان اثبات دخول الحال فى جملة مايتوقف عليه وجود الحادث مبنى على ثبوت هذه الجملة وهو بالمقدمة الثانية .

٤) قوله وجود الحادث ولم يقل وجود الممكن لان الممكن قد يكون قديما كصفات الواجب تعالى فحينئذ لا يلزم ان يدخل فى جملة مايتوقف عليه وجوده الحال لعدم جريان بعض مقدمات الدليل عليه كقوله فيلزم اما قدم الحادث.

٥) قوله كالامور الاضافية وهى ما يكون مفهومها تماما معقولة بالقياس الى الغير ويتناول الاقسام السبعة من العرض على رأى الحكماء وهى اين ومتى والوضع والملك والاضافة والفعل والانفعال فالعرض عند القائل بالحال على مايقتضيه كلام المصنف رحمه الله تعالى وانما هو مقولة الكم والكيف من مقولات التسع دون الباقى لانه حال والحال ليس بعرض لانه موجود والحال ليس بموجود ومثال الحال على ماذكروا العالمية والقادرية قالوا هى غير العلم والقدرة والجوهرية والبياضية والسوادية .

يتوقف على حصول ذلك الوقت[1] فلايكون تمام مايجب عنده قديما وان اوجبه لافى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة امور لاموجودة ولامعدومة فهى اماموجودات محضة وهى مستندة[2] الى الواجب

فى الباب انه لايدل على وجود * واما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلايكون جملة مايتوقف عليه معدومات محضة * واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شىء ما اذ لو توقف على عدم شىء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق اوعلى عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع مايتوقف عليه من الموجودات والمعدومات * فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى تتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة * فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض مايتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم * واما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لايمكن الا بزوال شىء مما يتوقف عليه وجود عمرو اوبقائه اذ لوجود علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لايكون موجودا محضا بل معدوما محضا اومركبا من الموجود والمعدوم ولايكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم اوبزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لايتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لايكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اويكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده اوبقائه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتى الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لايكون الا بانعدام شىء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال ومايستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام فى زيد الموجود * واما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع مايتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لانا لما فرضناه مجموع الموجودات التى تتوقف عليها وجود زيد لايكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لايقال لم لايجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود

ـــ هذا خلف .

فيلزم

١) قوله يتوقف على حصول الخ بالرفع على انه صفة ثانية للوقت وجزاء الشرط قوله فلايكون الخ واما الجزم على انه جزاء الشرط فهو باطل لمنع فى الملازمة فان الايجاب فى وقت معين انما يوجب التوقف اذا لم يجز الايجاب فى غير هذا الوقت وذلك غير لازم .

٢) قوله وهى مستندة الى الواجب فان قلنا ان الواجب من جملة الموجودات التى يتوقف عليها وجود الحادث فاذا كان هذه الجملة مستندا الى الواجب يلزم استناد الواجب الى نفسه قلنا لا استحالة فى استناد الواجب الى نفسه بمعنى عدم استناده الى غيره فان قيل الاستناد فى غير الواجب باق على الحقيقة وفى الواجب يراد به عدم الاستناد الى الغير فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا المراد بالاستناد الى الواجب انتهاء السلسلة اليه وهذا معنى واحد يتضمن امرين افتقار غير الواجب اليه وعدم افتقار الواجب الى الغير.

فیلزم[۱] اماقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهی[۲] لاتصح علة للموجود وایضا وجود زید متوقف علی اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ایضا لان[۳] هذه القضیة ثابتة وهی انه کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیها زید یوجد زید من غیر توقف علی عدم شیٔ اذ لو[۴] توقف علی عدم عمرو مثلا یتوقف علی عدمه الذی بعد الوجود لان العدم الذی قبل الوجود قدیم فیلزم[۵] قدم زید الحادث ثم عدم عمرو الذی بعد الوجود لایمکن الابزوال جزٔ من العلة الموجبة لوجود[۶] عمرو اوبقائه وذلک الجزٔ اما[۷] ان یکون موجودا محضا فیصیر معدوما وذا لایمکن لانه لایصیر معدوما الابعدم جزٔ من علة وجوده اوبقائه وهلم جرا الی الواجب

علته التامة بجمیع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدیر انه تحقق جمیع الموجودات التی یتوقف علیها وجود زید ولم یوجد زید بناءً علی توقفه علی عدم شیء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جمیع الموجودات التی یفتقر الیها علی عدم شیٔ ماثبت قولنا کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیها وجود زید یوجد زید وهی القضیة التی ادعینا انها ثابتة وتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یوجد زید لم یوجد جمیع الموجودات التی یفتقر وجوده الیها بل لابد من عدم شیٔ منها وهذا معنی قوله کلما عدم زید لایکون عدمه الابعدم شیٔ من تلک الموجودات التی یفتقر الیها وجوده ثم ینقل الکلام الی عدم ذلک الشیء بانه لایکون الابعدم شیٔ ممایتوقف علیه وجوده وهلم جرا الی ان ینتهی الی الشیٔ الذی لایکون بینه وبین الواجب واسطة فعدمه لایکون الابعدم الواجب وهو محال هذا تقریر الدلیل علی امتناع ترکب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات * وفیه بحث من وجهین احدهما ان ثبوت القضیة المذکورة لایوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جمیع الموجودات التی یفتقر هو الیها من غیر ان یبقی موقوفا علی عدم شیٔ وهذا لایوجب عدم ترکب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تترکب منهما ویکون وجود جمیع الموجودات المفتقر الیها مستلزما للعدم الذی له مدخل فی العلیة ولاشک ان لعدم المانع دخلا فی علة الحادث فان قلت الشرطیة المذکورة یوجب لزوم وجود زید علی جمیع اوضاع المقدم وتقادیره فیثبت علی تقدیر ان لایتحقق شیٔ من الاعدام التی جعلتموها داخلة فی العلة قلت انما یلزم ذلک لوکان عدم تحقق تلک الاعدام من التقادیر الممکنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان یکون المقدم اعنی وجود جمیع الموجودات المفتقر الیها مستلزما لتلک الاعدام وممتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم * وثانیهما ان قوله واذا ثبت القضیة المذکورة یلزم انه کلما عدم زید لایکون عدمه الابعدم شیء من تلک الموجودات الی آخره ممالادخل له فی اثبات المطلوب ویمکن تقریره بوجه آخر وهو ان جملة مایجب عنده وجود الحادث لایجوز ان یکون موجودات مع معدومات لان القضیة المذکورة مستلزمة لقولنا کلما عدم زید عدم شیٔ من الموجودات المفتقر هو الیها المستندة الی الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلک الموجود یستلزم عدم شیٔ ممایفتقر هو الیه من الموجودات وهکذا الی الواجب فیکون عدم زید محالا مع ان الکلام فی زید الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الی الواجب وان لم تناف الامکان بالذات لکن لاخفاء فی انها تنافی الحدوث الزمانی وهذا التقریر یدل علی انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لایکون علة الحادث موجودا محضا ولاموجودا مع معدوم * فان قلت لم لایجوز ان یکون من جملة تلک الموجودات فاعل بالاختیار یوجد الحادث ای وقت شاء قلت لان الکلام انما هو علی تقدیر وجوب المعلول عند وجود العلة ففی ای وقت اوجد المختار ذلک الحادث اما ان یتحقق قبله جمیع الموجودات التی یفتقر هو الیها مماسمی ارادة او اختیارا اوغیر ذلک ولم یوجد الحادث فیلزم التخلف واما ان لایتحقق فینقل الکلام الی

۱) قوله فیلزم اما قدم الحادث قالوا لان کل واحد من هذه الموجودات اما مستمر الوجود فی الازل وشیٔ منهما منتف فی شیٔ من الازمنة فعلی الاول یلزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وعلی الثانی یلزم انتفاء الواجب لان انتفاء شیٔ منهما انما هو بانتفاء علته وهلم جرا الی ان ینتهی سلسلة العلل وهو الواجب ولایخفی ان التردید قبیح اذ لایتصور استمرار کل واحد منها بعد فرض حدوث بعض منها وانه یلزم ان یکون جمیع الاشیاء قدیمة اذ لوکان البعض حادثا فلابد انتفاء الحادث فی بعض من الزمان وقد کان له علة تامة موجودة موثرة فی وجوده فلابد من انتفائها اذ لایتصور تخلف المعلول عن العلة التامة فننقل الکلام الی انتفاء العلة هلم جرا الی الواجب.

۲) قوله وهی لاتصح اه قیل هذا بدیهی وهو محل نظر.

۳) قوله لان هذه القضیة ثابتة قیل ثبوت هذه القضیة لاینافی ان یکون بعض مایتوقف علیه وجود زید معدوما لکن تحقق الامور الموجودة یلزم مستلزما لذلک العدم فبعد تحققها لایتوقف علی شیٔ اصلا.

۴) قوله اذ لو توقف هذا الدلیل بعد تسلیم مقدماته انما یبطل التوقف علی العدم ولایلزم منه بطلان التوقف علی المعدوم اذ لاینحصر المعدوم فی العدم فان الوجود ایضا معدوم فی الخارج والمعدومات غیر الموجود والعدم لاتتناهی.

۵) قوله فیلزم قدم زید الحادث قیل لوکان فرض قدم فی بعض مایتوقف علیه الوجود مستلزما القدم الموقوف یلزم قدم جمیع الممکنات اذ الکل موقوف علی الواجب القدیم ویمکن ابطال التوقف علی العدم السابق بماذکر فی قوله فیلزم اماقدم الحادث اه.

۶) قوله لوجود عمرو اوبقائه ان کان العدم بعد الوجود فی الزمان الثانی حتی لوکان الوجود فی الزمان الاول فقط ولم یکن فی الزمان الثانی حتی یبقی البقاء رأسا فهو بزوال جزٔ العلة الموجبة للوجود لا العلة الموجبة للبقاء لانها غیر ثابتة ههنا والا یلزم ثبوت البقاء هف وان کان العدم بعد الوجود فی الزمان الثالث اوبعده حتی کان الوجود فی الزمان الثانی ایضا وهو البقاء فهو جزٔ من العلة الموجبة للبقاء.

۷) قوله اما ان یکون اه ای یکون موجودا لامدخل فیه بعدشیٔ دائما فی جمیع المراتب الی الواجب.

فلا[1] يمكن عدم عمرو وحينئذ لايمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود
واما[2] ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه
وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم
توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد
هذا[3] خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شئ من تلك
الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت[4] على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب
ذلك الممكن عنده دخول ماليس بموجود ولامعدوم فى جملة مايجب عنده وجود الحادث

ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التى
يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على مامر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن
هذا السؤال بان العلية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا
بلامرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولاشك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب
من المختار فلايفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ
قد بطلت الاقسام الثلثه يثبت انه لابد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من
ان يدخل فى جملة مايتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولامعدوم وهو المطلوب *
فان قيل لم لايجوز ان يكون من جملة مايتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها
ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون
لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات
التى يفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لايتم البرهان على امتناع تركب
علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلايلزم ثبوت امور لاموجودة ولا معدومة اجيب
بانه لايتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان اووضع فيعدم ويحدث اين اووضع
آخر فالاين اوالوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا
يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لايكون اثرا للموجب والذات التى يمتنع زوالها
كيف يوجب اثرا يجب زواله * فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى
وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة
المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه
وحدوث كون آخر * فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لايمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء
بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى
عدم البقاء فلايكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول
الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لايدفع ما
ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية
وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر * وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امرا محققا
موجودا والا لاحتياج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة
ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا
هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لاينافى كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج
اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك
سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمروا صدق
انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لاينافى صدق
قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا فى الخارج .

فان

١) قوله فلايمكن عدم عمرو اى اذا امتنع انعدام جزء من علة وجود عمرو او بقائه لاقتضائه الى انتفاء الواجب فلايمكن عدم عمرو بعد الوجود.

٢) قوله واما ان يكون الخ وذلك بان يكون جزء العلة فى شئ من المراتب عدما محضا او مشتملا على عدم فعلى التقديرين لزوال العدم مدخل فى زواله ولقائل ان يقول نختار الشق الثالث وهو ان يكون جزء العلة فى بعض المراتب معدوما او مشتملا على المعدوم فيكون زواله بزوال المعدوم وزوال المعدوم ليس وجود الزوال العدم ليلزم خلاف المفروض وليس بعدم جزء من علة الوجود اوالبقاء ليلزم انتهاء انتفاء العلة الى انتفاء الواجب.

٣) قوله هذا خلف فى المهذب الخلف سخن بد وسوء الكلام ههنا لكونه خلاف المفروض وهو ان جميع الموجودات التى لها مدخل فى وجود زيد موجود بدون وجود بكر خارج عن ذلك الجميع فان وجود زيد اذا كان متوقفا على وجود بكر يلزم عدم خروجه عن ذلك الجميع قيل هذا انما يلزم اذا كان وجود بكر موجودا على ان الوجود نفس الماهية الموجودة لكن المذهب الحق ان الوجود ليس موجودا فى الخارج وانه زائد على الماهية .

٤) قوله فيثبت على تقدير الخ قيل لامخلص فى ذلك عن المفسدة لان ماليس بموجود ولامعدوم انما هو الحال وهو ماله تحقق باعتبار الغير فكما ينتهى سلسلة الموجودات الى الواجب فكذلك سلسلة الاحوال وسلسلة المركب من الاحوال فى الموجودات فههنا ايضا يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب.

فان قيل لايثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل فى احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا فى قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل فى العلة الموجبة لعمرو امور لاموجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لايندرج الاضافيات فى الموجود

قوله فان قيل تقرير السؤال على ماسبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم مالا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والافقى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا نصدر عمن له ادنى تميز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ماذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولايخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة اومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ماذكرتم من الدليل * فاجاب بان دليلنا لايجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عمرو امور لاموجودة ولامعدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلانسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلاايجاد بل لايلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لايمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال المعدوم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لايدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لايكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولايخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة مايفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انى لولم ازد فى شرح هذا الكتاب * على تقرير هذا الباب * بل على توجيه هذا السؤال والجواب * لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق * فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق * وانى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ماتفردت به لطال الكلام * وكثر الملام * والله الموفق للمرام.

١) قوله داخل فى احد النقيضين يعنى ان الاحتمال فى الجملة المذكورة حينئذ لايزيد على الثلثة ايضا وكل احتمال بطل بما ابطله فلو كان الجملة احوالا محضة وهى موجودات يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب لاستنادها الى الواجب ولو كان احوالا محضة وهى معدومات.

٢) قوله قلت هذا التأويل صحيح اى بتسقيم جميع المقدمات المذكورة لابطال الشقوق الثلثة اللازمة على تقدير دخول الحال فى الجملة المذكورة لابطال دخول الحال فيها ولكن لايستقيم قوله وذلك الجزء اما ان يكون امفيه مافيه.

٣) قوله لانسلم امهذا المنع مكابرة لان الاحوال لما تحقق فى الحال فلابد لها من علة يؤثر فى تحققها فيستند الى الواجب بالوساطة لا محالة فان قلت ان اللازم انما هو استناد التحقق الى الواجب والمصنف رحمه الله لم يمنع ذلك وانما منع استناد الوجود اليه قلنا ان قوله وهلم جرا يصح بمجرد استناد التحقق اليه من غير حاجة الى الاستناد وباعتبار الوجوب فمنع الاستناد باعتبار الوجوب لايوجب عدم صحة قوله وهلم جرا الى الواجب فلا يصح قوله فلا يصح اه.

٤) قوله فلا يصح علة للموجود وايضا اجزاء زيد الموجودة ليست باحوال ولو كانت احوالا مع معدومات على ان الاحوال موجودات او كانت احوالا مع موجودات على انها معدومات فذلك باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وايضا اذا كانت احوالا وموجودات يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب فنقول قولكم فلا يصح محل تردد كيف والحال متحقق وان كان بتبعية الغير واما المعدوم فلا تحقق له اصلا فالمنع اظهر وايضا قولكم هذه القضية ثابتة محل تردد اذ لو كانت الجملة موجودات مع الاحوال على انها معدومات لايستقيم ان يقال كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على حال اذ لايجرى الدليل على ذلك وهو قوله اذ لو توقف على عدم عمرو اه اذ الحال ليس عدم شئ.

بل فى المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لايكون الا بوجود شیٔ فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لايكون بوجوده شیء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لاموجودة ولامعدومة ولا يمكن استنادتلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذا لاشك انها مفتقرة الى الواجب

قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لامحالة ولايمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شیٔ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشیٔ بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية فى شیء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لاينتفى فى شیٔ من الازمنة * فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لاتستند الى الواجب بطريق الايجاب ولايلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذقد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب اولا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لايفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لا ايقاع ايقاعه* وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لاتغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلايلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجد ولاايجاد اذ لاوجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللا معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الاول لايجب مع علته التامة والثانى يجب.

١) قوله لانسلم حينئذان زوال اه ليس من المقدمات ان زوال كل معدوم لا يكون الابوجود شیٔ لينفع الخصم منعه بل ان زوال العدم هو الوجود وهذا حق لايجوز منعه سواء كان الحال داخلا فى المعدوم اولا يكون وايضا قوله زوال كل معدوم لا يكون الابوجود شیٔ لايجوز تسليم سواء كان الحال موجودا اومعدوما لان زوال الوجود زوال المعدوم اذ لاوجود للموجود وظاهر انه ليس بوجود شیٔ فتخصيص المنع بصورة دخول الحال فى المعدوم غير سديد.

٢) قوله فان الاضافيات الوجودية اه وهى ما لا يكون مشتملا على عدم شیء كالمقولات السبع واما عدم هذه المقولات كعدم الكون فى الزمان او المكان وعدم لبس الثوب وعدم كون زيد بحيث يكون وجهه اوظهره اوجنبه مقابلا بشیٔ من جهات عمرو وعدم البنوة وعدم الضرب وعدم المضروبية فلاشك انه امر اضافى عدمى يكون زواله الوجود الاضافى الوجودى فقيد الاضافيات بقيد الوجودية للاحتراز عن ذلك قيل لاوجه للاحتراز لان زوال العدم ايضا لا يكون بوجود شیء لان الوجود عند تفسير الموجود بما لا يتناول الاحوال بمعنى تحقق الشیء باعتبار ذاته من غير اعتبار التبعية فحينئذ لاوجود للاضافيات اصلا فكيف يكون زوال العدمى موجودا لوجودى.

٣) قوله فثبت اه اى ما بعد ماظهر ان الدليل المذكور لايجرى لابطال دخول الحال فى الجملة المذكورة وقد دل على بطلان عدم الدخول يثبت الدخول قطعا.

٤) قوله بطريق الايجاب يحتمل الوجهين ان يكون الواجب فاعلا موجبا ليس له اختيار الترك وان يكون علة مستقلة يجب المعلول عند وجودها واللفظ متبادر فى المعنى الاول لكن لا نسلم انه يستلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب لجواز ان يكون الواجب فاعلا موجبا بان له اختيار الترك ولكن يقع الترك بلا اختيار بان يكون للحوادث مدخل فى الايجاد فينتفى هذه الامور بانتفاء تلك الحوادث بدون اختيار من الواجب ولايلزم انتفاء الواجب لانه ليس مستقلة وانتفاء العلة الناقصة ليس من لوازم انتفاء المعلول فان قلت ان انتفاء الواجب عند انتفاء هذه الامور لازم قطعا ان انتفائها انما هو بانتفاء جزء من علتها وهلم جرا الى الواجب قلنا فكما ان الاستناد بطريق الايجاب مستلزما لانتفاء الواجب بذلك الطريق فذلك الاستناد بطريق الاختيار مستلزما بذلك الطريق فيلزم عدم الاستناد بطريق الاختيار ايضا فحينئذ يلزم عدم الاستناد الى الواجب اصلا فيتسلسل هف وايضا قلنا ان هذا الجواب انما يستقيم فى جانب المصنف رحمه الله تعالى اذا كان قائلا باستناد هذه الامور الى الواجب بالوسائط وقد انكر ذلك بقوله فيما سبق فان فسر الموجود اه واما المعنى الثانى فيستلزم لذلك فيقال ان هذه الامور اما ان يكون منتفية فى بعض الاوقات اولا فعلى الاول يلزم انتفاء الواجب لان انتفاء المعول يستلزم انتفاء العلة المستقلة وعلى الثانى يلزم قدم الحادث.

٥) قوله من قدم الحادث اما بيان على اطلاق لفظ التثنية على الجمع من قبل قوله تعالى فان كان له اخوة وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما او نشيان اى يلزم من قدم الحادث وانتفاء الواجب محالات كاجتماع النقضين وتعدد القدماء وثبوت التسلسل اوالدور فى وجود الممكنات.

٦) قوله ولايلزم من عدم استناد اه يعنى عدم الاستناد بطريق الايجاب لايستلزم عدم الاستناد رأسا فان انتفاء المقيد لايوجب انتفاء المطلق لجواز ان يكون انتفاء المقيد باعتبار انتفاء القيد فقط حتى يلزم انتفاء المطلق بدون القيد فالاحوال مستندة الى الواجب قطعا للتسلسل لكن الاستناد لا بطريق الايجاب.

بلا

١) قوله بلا واسطة اشارة الى قسمى الاحوال ما هو فى افعال الله تعالى وما هو فى افعال العباد فان قلت كيف يجوز استناد الحادث الى القديم بلا واسطة ويلزم قدم الحادث او حدوث القديم قلت معنى عدم الواسطة بخلاف تحال الفاعل الآخر وذلك لاينافى ان يكون بشرائط واسباب حادثة يدخل فى ايقاع الله تعالى فلا يلزم قدمه وقيل انه اشارة الى المذهبين فمذهب اهل الحق ان افعال العباد بخلق الله تعالى فالاحوال فيها مستندة الى الله تعالى بلا واسطة ومذهب المعتزلة انها بايجاد العباد فهى حينئذ مستندة الى الله تعالى بواسطة.
٢) قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب متعلق بصدر الكلام وهو الافتقار ولو كان متعلقا بالاستناد لما ناسب التقدير لكن بل كان ينبغى ان يقول المستندة اليه لاعلى سبيل الوجوب وايضا بعد ما نفى استناد الاحوال الى الله تعالى بطريق الايجاب ينبغى ان يثبت استناد الاحوال الى الله تعالى لا بطريق الوجوب لاستناد غيرها لا بطريق الوجوب ثم كلام المصنف حيث كان صريحا نفى الاستناد بطريق الايجاب واثبات اصل الاستناد المستلزم لاثبات الاستناد لا بطريق الايجاب يدل على ان الله تعالى مؤثر فى تحقق الاحوال وغير مؤثر فى وجوب تحققها فوجد الفرق بين الاصل التحقيق ووجوبه وهذا الفرق غير سديد لانه لو اريد ان الواجب علة مستقلة فى التحقيق دون الوجوب فذلك لايستقيم فى الاحوال المستندة بواسطة الموجودات ولو اريد انه علة ناقصة فى التحقق دون الوجوب فلاشك انه علة ناقصة فى الوجوب ايضا لان وجوب التحقق انما ناش من متحقق وهو مستندة اليه.
٣) قوله وحينئذ اما ان يجب اه اى بعد مالا يكون وجوب الاحوال ناشيا عن الواجب فاما ان لايكون لها وجوب فلا اشكال على زعم المصنف واما ان يكون وجوبها ناشيا لا يستند الى الواجب اذ لو كان ناشيا من المستند الى الواجب يكون ناشيا من الواجب بواسطة هف واذا كان ناشيا من غير المستند الى الواجب فيكون هذا الغير مستندا الى ممكن ثم وثم وهلم جرا الى ان يتسلسل ما فى الاحوال او فى الموجودات او فيهما على الاختلاط فاما ان يثبت التسلسل او لفرض استناد فى الاحوال المرتبة ينقطع التسلسل بكون المتقدم عين المتأخر والاول باطل براهين ذكروها لابطال التسلسل فيثبت الثانى ويرد عليه ان الحال المستند الى الحال اذا كان عينها فيكون تحققه عين نفسه غير محتاج الى الغير فيكون واجبا هف.

بلا[١] واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن[٢] لاعلى سبيل الوجوب وحينئذ[٣] اما ان يجب بالتزام التسلسل فيهما وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لايجب والظاهر[٤] ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير[٥] واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا[٦] يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ لا[٧] وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه

قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولامخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى صح ان الفعل يصدر عن الواجب ولايجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع مايتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لايجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لايلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لاعدم لهما * واما الثانى فلان هذه الامور لايمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لمايلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب.

٤) قوله والظاهر ان الحق هذا كيف والشىء مالم يجب لم يوجد فالحال اذا لم يجب تحققه فيستوى فيه طرف التحقق وعدمه فالتحقق دون عدمه رجحان من غير مرجح.
٥) قوله غير واجب ولو اريد بالوجوب امتناع العدم وان كان هذا من غير الموصوف به فانتفائه باطل كما تقرر فى علم الكلام ان الممكن ما لم يجب لم يوجد والايقاع ممكن ولو اريد ان الفاعل مضطر فى فعله وليس له اختيار الترك فانتفاء الوجوب بهذا المعنى لاينافى بثبوته بالمعنى الاول وان كان سبب ارادة الفاعل وترجيحه والكلام فى المعنى الاول.
٦) قوله ولايلزم اه يعنى لو فرضنا ان الايقاع لم يجب بعد ارادة الفاعل وترجيحه لايلزم ذلك.
٧) قوله اذ لاوجود للايقاع لو اريد انه لا يتحقق له وان كان باعتبار الغير فذلك باطل فيما عد من الاحوال ولو اريد انه لا تحقق له باعتبار ذاته فكما ان الوجود بمعنى التحقق باعتبار الذات لايكون بلا موجد فكذلك الوجود بمعنى التحقق باعتبار الغير لايكون بلا موجد على تقدير ان يكون كل ممكن اه انما قيد بذلك لانه لو فرضنا ان شيئا من الممكنات يوجد بدون الحاجة الى المؤثر الخارج عن ذاته اصلا او بدون الحاجة الى المؤثر الموجب بل يكفى المؤثر المقتضى للاولوية دون الوجوب لايلزم القول بالموجب ليكون القول بالمال مخلصا عن ذلك واما اذا فرض ان كلا من الممكنات محتاج الى الموجب فالمعلول الاول الذى هو آخر السلسلة الممكنات يكون الواجب موجبا له والا يلزم وجوبه بدون الحاجة الى الموجب هف فيلزم القول بكون الواجب موجبا بالذات اذ لو كان موجبا بمدخل من غير الذات فهذا الغير اما واجب فيلزم تعدد الواجب هف او ممكن فهذا الممكن ان كان داخل فى السلسلة المفروضة الا انتهاء الى الواجب يلزم الدور وان كان خارجا فاما معدوم فالمعدوم لا يكون له تأثير فى الوجود واما موجود فالمعلول الاول ليس معلولا اوآخر السلسلة هف ثم اذا فرض ان الغير الذى له مدخل فى ايجاب آخر السلسلة ليس معدوما ولا موجودا فليفرض خارجا عن السلسلة المذكورة ولايلزم ان يكون آخر السلسلة آخرا وانما يلزم اذا كان هذا الغير موجودا هف وليس الامر كذلك قيل عليه ان الشىء الذى ليس موجودا والا معدوما لايتصور الا بان يراد بالوجود التحقق باعتبار الذات فالواسطة ماله تحقق باعتبار الغير فحينئذ يكون الشىء المذكور ممكنا محتاجا الى الموجد الموجب لاستحالة ان يكون واجبا فوجوبه اما من ذات الواجب فيلزم القول بالموجب واما بمدخل من الغير فننقل الكلام الى ذلك الغير هلم جرا الى ان يتسلسل اويلزم القول بالموجب بالذات والجواب ان الشىء فى اجزاء السلسلة مع ذات الواجب يكون تأثير فى وجوبه عن غير حاجة الى الآخر فينتهى اليه التسلسل ولايلزم الموجب بالذات ولايلزم كون ذلك الجزأ واجبا لان وجوده بمدخل من الغير.

مخلص[1] عن القول بالموجب بالذات وموجب[2] للفاعل بالاختيار ولولا[3] تلك الامور لايمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما[4] مر فى المقدمة الثانية المقدمة[5] الرابعة ان الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن[6] ترجيح احد المتساويين اوالمرجوح واقع لانه اما ان لايكون ترجيح اصلا اويكون للراجح فقط او المتساوى اوالمرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لايوجد ممكن اصلا وكذا[7] ترجيح الراجح باطل لان الممكن لايكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح[8] الراجح يؤدى الى اثبات الثابت

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلامرجح اى وجود الممكن بلاموجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلاموجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان * واما ترجيح احد المتساويين اوترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اماان لايكون ترجيح اصلا اويكون للراجح اوللمساوى اوللمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لماوجد ممكن اصلالانه لايوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لايكون راجحا الابواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لامحالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لاالى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لاشئ من الترجيح بترجيح للراجح فلايلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى اوالمرجوح اى الى ترجيح لايكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلايصح قوله فالترجيح لايكون الاللمساوى اوالمرجوح اذ لايلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى اوالمرجوح قلنا مراده انه لايكون الترجيح بالآخرة الاللمساوى اوالمرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى اوالمرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الاالذات وللمرجوح نظرا الى العلة . الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لايعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لايعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى اوالمرجوح مادام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية

اواحتياج

١) قوله مخلص عن القول بالموجب اه اعلم ان احتياج كل ممكن الى مؤثر يوجب كما يستلزم الايجاب بالذات بمعنى كون الواجب تعالى بذاته علة مستقلة فى الوجوب كذلك يستلزم الايجاب بالذات بمعنى اختيار الترك فان المعنى الثانى لازم للمعنى الاول فكما ان القول بالحال مخلص عن الاول كذلك عن الثانى فان لزومه انما هو بواسطة الاول .

٢) قوله وموجب للفاعل بالاختيار قيل ان القول بالحال انما يندفع به لزوم القول بالايجاب لا اصل الايجاب وايجاب الاختيار مبنى على اندفاع اصل الايجاب ولو سلم انه يندفع به اصل الايجاب فانما يندفع معنى الاول لفرض ان ذات الواجب مع الحال علة موجبة فى الممكن ولايلزم منه اندفاع المعنى الثانى لجواز ان يكون الثانى لازما اعم من الاول فلا يلزم الاختيار فليكن الحال الذى له مدخل فى وجوب الممكن غير الاختيار من صفات الواجب.

٣) قوله ولولا تلك الامور اه يريد ان القول بالحال امر ضرورى ليس لابد منه لان نفى الايجاب بالذات لايتصور الا به فقيل ان نفى الايجاب بالذات ليس امرا ضروريا لم لايجوز ان يكون الذات موجبا لصفة القدرة والاختيار ثم هو مع هذه الصفة يوجب وجود الممكنات ولو سلم فليكن الوجوب بعض الممكنات بذات الواجب وماهية ذلك الممكن واجب فلا ايجاب بالذات ولا تسلسل ولا قول بالحال ولا كون الممكن واجبا لانه محتاج الى الواجب ولا وجود للممكن بلا وجوب.

٤) قوله كما مر قال فى المقدمة الثانية لابد ان يتوقف وجود كل ممكن على موجد والا يكون واجبا بالذات .

٥) قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان اما بالفتح وهو الظاهر او بالكسر فالخبر جملة بالتأويل كما فى الثانية والثالثة فى تاج المصادر الرجحان افزون آمدن وفضل احد الطرفين على الآخر سواء كان بمجرد الاولوية حتى يجوز الطرف الآخر او بالوجوب ليمتنع اثر المرجح وهو ما يوجد به الفضل فلايكون بدونه الرجحان وايجاد الفضل فلا يكون بدون الموقع الموجد وهو المرجح.

٦) قوله لكن ترجيح احد المتساويين اراد المساواة المرجوحية باعتبار حالة قبل الترجيح والا فحين الترجيح لابد من المرجح ومعه لا يتصور التساوى او المرجوحية.

٧) قوله وكذا ترجيح الراجح فيه نظر لان الرجحان اذا كان بالاولوية يجوز الترجيح بافادة الوجوب وايضا اذاوجب لاحد الطرفين للحدوث يجوز ترجيحه للبقاء ولايلزم تحصيل الحاصل لان الممكن لا يكون راجحا فيه مذهبان الراجح ان الممكن مطلقا لايكون احد طرفيه اولى لذاته والمرجوح ان العدم اولى بالممكنات السيالة كالحركة والزمان واما ان الوجود اولى لذات الممكن فلم يذهب اليه احد على ما ذكر فى شرح المواقف.

٨) قوله فترجيح الراجح هذا التفريع لايستدعى ان يعتبر قولنا ان الراجح ثابت فان رجحان الممكن بمعنى وجوده وترجيحه بمعنى ايجاده والتفريع المناسب للاصل المذكور ان يقول فترجيح الراجح يؤدى الى توارد العلتين على معلول واحد .

اواحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لايكون الا للمتساوى او المرجوح ولأن كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوى على أن الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لاتعلل كما ان الايجاب بالذات لايعلل لان ذات الارادة تقتضى ماذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوى مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها الانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلامرجح باطل لاتبطل بايراد مثال لايدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلامرجح محال بمعنى ان وجوده بلاموجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن يقول الموجود امان لايحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج ولابد من الاول قطعا للتسلسل

قوله وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلامرجح فينقل الكلام الى موجده فامان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ماذكره المصنف رحمه الله من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلاموجد لاعلى بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلاموجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلايلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لافى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لايبتنى على بطلان الرجحان بلامرجح بان يقال لابد من موجود لايحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لاالى نهاية او الدوران عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لايحتاج فى وجوده الى الغير لايلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلامرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولايكون وجوده من ذاته ولامن غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلاغنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ.

١) قوله اواحتياج كل ترجيح اه فيقال ان الممكن اما ان يثبت بالرجحان الذى هو ترجيح الغير اولا يثبت فعلى الاول يلزم بالترجيح الثانى اثبات الثابت وعلى الثانى يلزم احتياج كل ترجيح اه وفيه نظر لان اللازم على تقدير جواز ترجيح الراجح فى الجملة انما هو احتياج بعض الترجيحات الى ترجيح آخر ثم قوله الى ترجيح قبله على التقرير المذكور الضمير المجرور يرجع مجرور الى على ان الموصوف بالقبلية هو ما اضيف اليه كل ولو كان الامر بالعكس على ان الضمير لما اضيف اليه كل والموصوف بالقبلية هو مجرور الى كما هو الظاهر فالقبلية باعتبار الاحتياج اليه والاظهر ان يقول الى ترجيح بعده وقيل خياله ان الترجيح اما مستقل فى افادة الثبوت فيلزم اثبات الثابت او غير مستقل على ان الثانى مع الاول يفيد ثبوتا واحدا فيلزم احتياج الثانى الى الاول فكل ترجيح يحتاج الى آخر قبله فحينئذ لاحاجة الى التكلف فى قوله الى ترجيح قبله. ٢) قوله ولان كل ممكن اه دليل ثان على بطلان ترجيح الراجح وتقريره ان محل الترجيح هو الممكن واما الواجب فلايتصور فيه ترجيح العدم وهو ظاهر ولا ترجح الوجود لانه حاصل فى حد ذاته فتحصيله بالترجيح تحصيل الحاصل واما الممتنع فلايتصور فيه ترجيح الوجود وهو ظاهر ولا ترجيح العدم لانه حاصل فى حد ذاته فيلزم تحصيل الحاصل ثم الممكن اما ان يترجح فيه جانب الوجود او جانب العدم فكل منهما ترجيح احد المتساويين بالنظر الى ذات الممكن وترجح الوجود انما هو فى الممكن المعدوم لانه فى الممكن الموجود تحصيل الحاصل والعدم فى الممكن المعدوم الراجح بالنسبة الى علة العدم التى هى انعدام علة الوجود فترجيح الوجود ترجيح المرجوح وترجيح العدم انما هو فى الممكن الموجود لانه فى الممكن المعدوم تحصيل الحاصل والوجود فى الممكن الموجود راجح بالنسبة الى علة الوجود فترجيح العدم ترجيح المرجوح واذا لم يوجد فى محل الترجيح الا ترجيح المساوى او ترجيح المرجوح يلزم ان لا يوجد ترجيح الراجح اصلا والمصنف ترك ترجيح العدم على المقايسة فان قلت انهم قالوا ان الممكن المعدوم اذا وجد فيه ما يؤثر فى الوجود والعدم شرط التأثير كان الوجود اولى من العدم فترجيح الوجود عند ذلك ترجيح الراجح قلنا هذا المذهب ضعيف والمذهب المختار ان الوجود فى الصورة المذكورة مرجوح والراجح هو العدم لان علة العدم وهو عدم تحقق تمام علة الوجود متحقق وعلة الوجود لم يتحقق بجميع الاجزاء.

٣) قوله على ان الارادة الخ علاوة للدليل باعتبار الدلالة على وجود ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح لا باعتبار الدلالة على المدعى وهو بطلان ترجيح الراجح اذ ليس هذه الدلالة.

٤) قوله فعلم ان الارادة اه اذا جاز ارادة احد المتساويين فعلم ان ارادة الايقاع لايلزم ان يكون معللا بما يترجح الوقوع قبل الترجيح بالارادة لا انها يلزم ان لا يعلل بذلك ولا انها لايلزم تعليلها بما يترجح عند الارادة.

٥) قوله لان ذات الارادة يعنى ان الارادة لايقتضى الرجحان باعتبار استنادها الى علة بل انما يقتضى باعتبار ذاتها.

٦) قوله وهو ان الرجحان تذكير ضمير الراجع الى القضية باعتبار المرادف وهو الحكم فى المهذب القضية حكم او باعتبار الخبر وهو البطلان.

٧) قوله فاقول اه يعنى ان الرجحان بلامرجح اعم من الوجود بلا موجد عموما مطلقا وما يتوقف عليه العلم بالصانع انما هو بطلان الاخص على ما زعموا وبطلان الاخص لا يستلزم بطلان الاعم فبطلان الرجحان بلامرجح ليس مما لولاه لسد باب العلم بالصانع. ٨) قوله مع الغنية عن هذه القضية اى مع الاستغناء عنها فى المهذب الغنية توانگرى فيلزم الاستغناء وعدم الحاجة.

٩) قوله بان يقول الموجود اما ان لايحتاج ذكر فى التلويح ان الاغنية فى هذه الطريق ايضا عن هذه القضية لان الموجود الذى لايحتاج فى وجوده الى الغير لايلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولايكون وجوده لذاته ولامن غيره بل تحصيل بعد العدم بلا موجد فنقول من اثبت بهذا الطريق يكون الواجب عنده موجودا لايحتاج فى الوجود الى الغير والممكن الموجود موجود يحتاج فى الوجود الى الغير فالموجود الذى لايحتاج فى وجوده الى الغير لو كان ممكنا يلزم اجتماع النقضين هف فان هذا التعريف الذى ذكر للواجب يصدق على معدوم وجد بعد العدم بلاموجد فلا يكون مانعا قلنا هذا المفروض ليس بموجود فلا مدخل له فى جنس التعريف لان العدم السابق على الوجود انما هو انتفاء علية الوجود فهذه العلة ان كان غير ذاته يلزم خلاف المفروض فانه يلزم الاحتياج فى الوجود الى الغير وان كان عين ذاته فلا يتصور انتفاء العلية فى زمان اصلا واما الانتفاء تأثير الوجود بل هو شأن الاتصاف بالوجود.

ثم على[1] تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجع فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سنداً[2] للمنع فعليكم البرهان[3] على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول[4] ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كان للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع[5] اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد[6] انكر الوجدانيات فيبطل[7] قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان[8] المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجع باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا اولا فالرجحان هو[9] الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود .

قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ماذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا مايكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لاعلم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم ماتقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا امالة للممكن قبل الوجود بما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال .

اذا

١) قوله ثم على تقدير تسليم اه الظاهر انه جواب عما يرد علينا من جانب الحكماء وهو انكم قائلون ببطلان وجود الشيء بلا موجد فيلزم بطلان المثال المذكور حيث يلزم فيه الوجود بلا موجد فاجاب بانه لا يلزم علينا القول بذلك بعدم الحاجة في اثبات صانع تعالى وبعد التسليم لا يلزم بطلان المثال لان المرجح الموجد هو الفاعل ويرد على هذا الجواب انه اعتراف بان المثال ليس من باب ترجيح احد المتساويين لوجود المرجح كيف يكون سند المنع بطلانه ولا يصح الجواب بان المرجح لم يكن قبل ذلك الترجيح في المثال والطرفان متساويان قبل الترجيح احد المتساويين الذين كان لتساويهما قبل الترجيح من الرجحان عند الترجيح والمثال من ذلك ولا ينكر بطلان احد المتساويين الذين الى رجحان فيما قبل الترجيح ولا عنده ليلزم ان لا يكون المثال سندا لانا نقول فحينئذ لا يكون خلاف بيننا وبين الحكماء فانهم قائلون بجواز ترجيح احد المتساويين قبل الترجيح اذا كان مع الرجحان حين الترجيح ذكر العلامة في التلويح ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة.

٢) قوله سندا للمنع استدل الحكماء على الموجب بالذات بان الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد لانه اذا لم يجب وجوده جاز عدمه فلا يوجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين وهو باطل فاذا لم يكن له لا بد من الوجوب لا يكون وجوبه بمدخل من الممكنات في جميع المراتب قطعا للتسلسل فلا بد ان يكون الواجب في شيء من المراتب موجبا بالذات بلا مدخل من الغير فنحن نمنع بطلان ترجيح احد المتساويين لكونه من مقدمات الدليل.

٣) قوله فعليكم البرهان يعني توارد الامثال بالسند فاذكر دليلا على الرجحان في المثال على ان الواجب على المستدل اثبات المقدمة الممنوعة.

٤) قوله على انا نقول يعني ليس علينا اثبات عدم الرجحان في السند المنع بل يكفي عدم العلم بالرجحان ومع ذلك نثبته بانا نقول ان وجب المرجح اه .

٥) قوله مع اعتقاد المرجوحية اي يعني اعتقادا مطابقا للواقع فيلزم انعدام الرجحان بحسب نفس الامر وبحسب الاعتقاد معا ولو اريد اعتقادا غير مطابق للواقع بان يكون ما اختاره الفاعل راجحا في الواقع فللخصم ان يقول فليكن الرجحان واجبا بحسب احد الامرين من الواقع او الاعتقاد .

٦) قوله هذا فقد انكر الوجدانيات في معرفة الرجل بما مضى على نفسه من غير ان يعرف دليلا عليه يلزمه به لغيره .

٧) قوله فيبطل قولهم اه حيث لا ينفعهم فلا يختل به السند بل يصححه فيكون هذا اعترافا بصحة السند وكان غرضهم الاخلال به.

٨) قوله فعلم ان المراد الخ اي علم من تجويزنا الرجحان في احد المتساويين وهذا ليس الا الرجحان بلا مرجح ان المراد بقولنا الرجحان بلا مرجح باطل ليس ما ظاهره من نفي غير الاعم لئلا يلزم التناقض بل المراد نفي الاخص. ٩) قوله هو الوجود فقط اي من غير اعتبار اولوية الوجود قبله .

اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التی تکون للمتحرك فی ای جزء یفرض من اجزاء المسافة فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا یلزم الجبر علی انا قد ابطلنا هذا التقدیر لکن اثبات المطلوب علی هذا التقدیر ایضا اقرب من الاحتیاط وعلی تقدیر امتناع وجود الاشیاء بلا وجوب الجبر منتف ایضا اما بالقول[1] بان اختیار الاختیار عین الاول فلا یلزم التسلسل علی تقدیر کون المرجح من العبد واما بانه[2] یلزم حینئذ توقف الموجود علی ما لیس بموجود ولا بمعدوم فالحالة المذکورة تتوقف علی امر لا موجود ولا معدوم کالایقاع مثلا ثم[3] هو اما ان یجب بطریق التسلسل او بان ایقاع الایقاع عین الاول واما ان لا یجب لکن الفاعل یرجح احد المتساویین وان اراد بالفعل الایقاع فبعین ما قلنا فی الایقاع هذا الذی ذکرنا هو ابطال دلیل الجبر .

قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فی الجواب عن الدلیل المذکور علی ان فعل العبد لیس باختیاره ان المراد بالفعل فی قولکم ان توقف فعل العبد علی مرجح یجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنی الحاصل بالمصدر کالحالة التی تکون للمتحرك فی ای جزء یفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنی الذی وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والایقاع کایقاع تلك الحالة فان ارید الاول فالجبر ای عدم اختیار العبد فی فعله منتف اما علی تقدیر عدم توقف وجود الممکن علی وجوبه فظاهر اذ الجبر انما کان یلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختیار وهذا التقدیر وان بین بطلانه فی المقدمة الثانیة الا ان اثبات المطلوب اعنی عدم الجبر علی التقدیرین اقرب الی الاحتیاط لئلا یتوهم ثبوت الجبر علی شیء من التقدیرین واما علی تقدیر توقف وجود کل ممکن علی وجوبه فلجواز ان یکون المرجح من الفاعل باختیاره قولکم ننقل الکلام الی الاختیار انه باختیاره فیلزم التسلسل او لا باختیاره فیلزم الاضطرار قلنا هو باختیاره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان یکون اختیار الاختیار عین الاختیار اونقول لا یجب عند وجود المرجح لجواز توقفه علی امر آخر لیس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام ای وجود جملة ما یتوقف علیه لا ینافی التوقف علی تحقق ما لیس بموجود ولا معدوم کالایقاع فان قیل ینقل الکلام الی صدور الایقاع عن الفاعل قلنا یجب بطریق التسلسل فی الایقاعات بناء علی انها لیست بموجودات حتی یستحیل التسلسل فیها او بطریق عدم التسلسل بناء علی ان ایقاع الایقاع عین الایقاع او لا یجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة کالایقاع مثلا لیس بطریق الایجاب بل بطریق الصحة والاختیار فان الایقاع وعدمه متساویان بالنظر الی اختیار الفاعل فهو یختار الایقاع ای وقت شاء ترجیحا لاحد المتساویین باختیاره وان ارید الثانی ای الفعل بمعنی الایقاع فلا جبر ایضا لانه یصدر عن فاعله لا بطریق الوجوب اذ لا یلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنی وجود الممکن بلا موجد اذ لا وجود للایقاع وانما لم یشر المصنف ههنا الی بطلان طریق التسلسل اورجحان طریق عدم الوجوب اعتمادا علی ما سبق فی المقدمة الثالثة .

١) قوله اما بالقول اه یعنی اما یختار ان وجود الفعل واجب عند وجود المرجح الذی یتوقف علیه الفعل ولکن المرجح لیس امرا اضطراریا لیلزم الجبر بل هو باختیار الفاعل ثم الاختیار ایضا باختیار الفاعل ولا تسلسل لان اختیار الاختیار عین الاختیار.
٢) قوله واما بانه اه یعنی اما یختار ان الفعل یتوقف علی مرجح لئلا یلزم کونه اتفاقیا ولکن هذا المرجح لا وجوده لتجب وجود الفعل عند وجوده لانه امر لا موجود ولا معدوم فهذا الشق متعلق بقول المستدل علی الجبر وان توقف یجب عنده کما مر فی المتن واما الشق الاول فتعلق بقوله ولا یکون المرجح باختیاره لئلا یتسلسل فالاولی عکس الترتیب لیکون النشر علی ترتیب اللف قیل علیه ان الامر المفروض هل هو متحقق ام لا الثانی باطل لان المعدوم المحض لا یصح ان یقال انه لا معدوم وعلی الاول یقال انه یجب الفعل عند تحقق ان کان جمیع ما یتوقف علیه الفعل وان لم یکن جمیع ما یتوقف علیه الفعل یجب عند تحققه مع سائر ما یتوقف علیه الفعل فلا یخلو اما ان یکون البعض من ذلك الجمیع باختیار الفاعل او الکل بطریق الاضطرار فعلی الثانی یلزم الجبر وعلی الاول یلزم التسلسل هف فلا بد من القول بان اختیار الاختیار عینه فالجواب الثانی لا یتم الا بالاول فینبغی ان یکتفی بالاول وبعبارة اخری ان الحرکة بمعنی الهیئة المشاهدة هل هو وجود اولا الثانی باطل بحکم المشاهدة والاول یوجب الوجوب لان المفروض ان لا وجود بلا وجوب فهذا الوجوب اما من امر اضطراری فیلزم الجبر او من اختیاری فیلزم التسلسل فلا بد من القول بالجواب الاول لیندفع ذلك.
٣) قوله ثم هو اه ان یجب اه جواب عن الاعتراض بان الفعل لو کان متوقفا علی الایقاع یلزم ان لا یوجد اذ لا تحقق للایقاع والا فیکون ذلك واجبا عن موقع فایقاع الایقاع یکون واقعا الی ما لا یتناهی فیتسلسل وان لم یکن واجبا یجوز عدمه فیلزم ترجیح احد المستویین وهو باطل علی انه یلزم حینئذ ایضا التسلسل لان تحقق الایقاع بلا موقع هلم جرا فاجاب بان لا تسلسل فان الثانی عین الاول وبان لا استحالة فی هذا التسلسل فانه فی الامور الغیر الموجودة کمراتب الاعداد وبان لا استحالة فی ترجیح احد المستویین فتعین ما قلنا ای لمنع وجوبه تعین ما قلنا فی الایقاع فی المقدمة الاولی ان الایقاع لا وقوع له وما ذکر فی المقدمة الثالثة ان الامر اللا موجود واللامعدوم له مدخل فیما یتوقف علیه وجود الممکن وما ذکر فی المقدمة الثانیة ان الممکن لا بد له مما یتوقف علیه وجوده لان هذا من لوازم ما ذکر فی المقدمة الثالثة وما ذکر فی المقدمة الرابعة ان ترجیح احد المستویین جائز فصح ما قال سابقا واذا اسمعك ما سنح بخاطری وهذا مبنی علی اربع مقدمات اه فکان مراده ان العمدة فیما سنح هذه الاربع والا فهو مشتمل علی الزیادة یکون الجزء الثانی من السلسلة عین الاول وان التسلسل فی الایقاعات غیر باطل .

فالآن جئنا[1] الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو[2] حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة[3] ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست[4] التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجع الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات[5] يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب[6] وان لم[7] يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد[8] شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق[9] اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية

قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيل لما يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون بتعلق الارادة دون القدرة وبالعكس

وايضا

١) قوله فالآن جئنا بشا ماض مستعمل فى معنى الحال كقولك بعت غير انه اريد به انشاء العقد وههنا الانشاء غير مراد .
٢) قوله اى ما هو حاصل اه تفسير للتوسط فهو اماصفة اهل الحق اى الذهاب بين المذهبين وعدم الميل الى احدهما فلابد من تقدير القول فكانه قال اى يقال انما هو حاصل اه اوصفة للفعل اى كونه بين الكون مجبورا عليه والكون مقدورا بمحض قدرة العبد مخلوقا له فلا بد من التأويل اى حصوله بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد والاظهر ان يبدل فعل العبد باختيار العبد لان الجبرية لا ينكرون فعل العبد وانما ينكرون اختياره.
٣) قوله التفرقة ضرورية اه الجبرية ليسو قائلين بالطائفتين بل كل الافعال عندهم اضطرارية فليس الفرق عندهم ضروريا فهذا الزام عليهم نعم نفرق بين الافعال فى الشرع بالمؤاخذة بالبعض مع ان كلامنهما غير مرضى لكن هذا لا يستدعى الفرق بحسب العقل فللمالك على الاطلاق ان يفعل فى ملكه ما يشاء على ان الفرق يتوهم الاختيار فى البعض دون البعض مع انتفائه فى الكل على التحقيق فى زعمهم يكفى فى ذلك.
٤) قوله وليست التفرقة اى لا يتصور ان يكون تفرقة ليس فيها ابطال الجبر واثبات الحق بمجرد موافقة ارادتنا ومخالفتها لان الارادة وان كان بالمعنى الثانى فلا فرق وان كان بالمعنى الاول فلا خلو للفرق عن ابطال الجبر ولا يكون فارق آخر غير الاراده فلابد من اختيار المعنى الاول ليلزم بطلان الجبر ضرورة .
٥) قوله من الخصوصيات اى من الخصائص المشخصات التى بها تميز الشئ من غيره وهى فى الاصل مصدر سمى به الموصوف به كرجل عدل فى تاج المصادر الخصوصية بالفتح والضم معا والفتح افصح خاص كردن.
٦) قوله وهو المطلوب اى المطلوب الذى خالصا فيه الجبرية فقط واما المطلوب الاصلى الذى هو توسط بين الجبر والقدر فهو مشتمل على الزيادة على ذلك وهو ان الفعل بخلق الله تعالى.
٧) قوله وان لم يكونا يعنى ان لم يصدر االترجيح والتخصيص المذكورين مناحتى يلزم ان لا يكون ارادة العبد بمعنى صفة له بها الترجيح والتخصيص كان معنى ارادة العبد مجرد شوقه وميله الى الفعل دون الزائد على ذلك وبذلك لا يحصل الفرق فحاصل كلامه ان الارادة ان كانت بمعنى صفة للعبد بها الترجيح والتخصيص يلزم بطلان القول الجبرية وان كانت بمعنى الشوق فقط يلزم عدم الفرق بما ذكر فى التلويح ان قول المصنف وان يكونا صادرين اه غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع تدعو الى تحصيله كما يتعقل او يتخيل من ملايمة الظاهر ان معنى كلامه ان الشرط لا يستلزم الجزاء لان الارادة هو مجموع الشوق والدعاء الى التحصيل وبما حررنا ظهر الاستلزام وما قال انها هى ذلك المجموع مسلم لكن الدعاء الى التحصيل ليس الا الترجيح والتخصيص فاذا فرض انهما ليسا من العبد فليس الدعاء الى التحصيل من العبد فليس الارادة من العبد الا الشوق. ٨) قوله الا مجرد الشوق فى المهذب الشوق آرزومندى . ٩) قوله التى يشتاق اليها وايضا لا يقع فرق الاضطرارية والاختيارية التى لا يشتاق اليها كما قال المصنف انه يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان بل عدم اعتقاد المرجوحية ذكر فى التلويح ان ما ذكر المصنف من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به فنقول اذا فرض ان الفارق بين الاختيارى والاضطرارى هو ارادة العباد ليس صفة بها الترجيح بل هو مجرد الشوق فلا شك انه يلزم عدم الفرق بين الاضطرارى الذى لنا شوق اليه وبين الاختيارى وحكم المصنف بلزوم ذلك مبنى على الفرض المذكور كما يدل عليه كلامه السابق وتفسير العلامة الاختيارى بما ذكر تفسير آخر غير بقتضيه كلامه .

وايضا[1] نفرق فى الاختياريات بين مانقدر على تركه وبين[2] ما لانقدر على تركه كالانحدار[3] الى صبب بالعدو الشديد الذى لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على فعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولاوجوب ونرجح احد المتساويين اوالمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم[4] مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع[5] مسافة بعيدة فى طرفة[6] عين وامثاله[7] وكذا فى عدم صدورها كما تواتر فى اخبار الانبياء والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعى والارادات مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لايمكن الحركات الابتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندرى اى عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لاشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان مايدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا فى وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق .

قوله نفرق فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لانقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه مايمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع فى صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق فى الترك بين مانقدر على فعله كترك الحركة فى ارض مستوية وبين ما لانقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد نجد فى الفعل الاختيارى باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين لانزاع فى جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه .

---

١) قوله وايضا نفرق فى الاختياريات لامدخل لذلك فى الرد على الجبرية فيه نحو ميل الى الجبر حيث يدل على الاضطرار فى بعض الاختياريات .

٢) قوله وبين ما لانقدر على تركه المراد نفى القدرة الكاملة مع بقاء اصل القدرة على وجه النقصان وهو الذى سمى فى الشرع اختيارا فاسدا كما فى الاكراه بالقتل فلا يرد انه كيف يصح نفى قدرة الترك فى الاختيارى وما يمكن الفاعل من تركه .

٣) قوله كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الشديد خوف الهلاك بالسقوط بمنزلة السلطان يكرهه على العدو فى تاج المصادر الانحدار بنشيب فروشدن فى المهذب الصبب زمين نشيب والعدو سرعة السير فوق السعى .

٤) قوله ثم مع ذلك هذا شروع فى اثبات ان افعالنا بخلق الله تعالى رادا على القدرية كالحركات القوية من القوى الضعيفة هذا دليل انها من الله تعالى اذ لو كانت من المتحرك لكانت بمقدار قوته وللخصم ان يقول النزاع فيما هو يجب قدرة العباد على المعتاد وهذه الحركات خارجة عن محل النزاع .

٥) قوله كقطع مسافة اه وذلك كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة .

٦) قوله فى طرفة عين فعله للعدو من الطرف فى تاج المصادر الطرف جنبانيدن پلكۀ چشم وجنبيدن چشم وپلكۀ چشم برهم نهادن وقد جاء بمعنى العين ايضا كذا فى المهذب .

٧) قوله وامثاله كالطيران فى الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى رحمه الله تعالى وكالمشى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء ...... ثم القصد اه جواب سؤال مقدر تقديره انتم قائلون بخلق القصد والاختيار فالعبد مجبور فى ثبوت الاختيار له كما هو مجبور فى ثبوت ماهو مخلوق عليه من الصفات كطول القامة وقصره وبياض الوجه وسواده فاذا كان افعال العباد مستندة الى القصد والاختيار فالمستند الى المجبور عليه مجبور فثبت الجبر وحاصل الجواب ان خلقه ليس بحيث يكون مجبورا عليه لانه ليس بحيث يصير واجبا اذ لا وجود لما هو من الاحوال فيلزم لها الوجوب بل انما كان خلقه بطريق استناده الى الموجودات المخلوقة لله تعالى استنادا لا على سبيل الوجوب وقد يجاب بان الفعل لايخرج عن الاختيارية ولايصير مجبورا عليه بالاستناد الى المجبور عليه وان كان ثبوته بطريق الوجوب لان الفاعل كان له ان يترك الفعل وهو المعنى بالكون اختياريا ذكر فى التلويح ههنا اعتراضا وهو ان الاستناد الى مخلوقات الله لو كان كافيا فى كون الفعل مخلوق الله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون الفعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوقه وهذا لاينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه فنقول نعم لانزاع فى اطلاق هذا اللفظ على فعل العبد باعتبار انه مخلوق الله تعالى حقيقة عندنا من غير اعتبار الاستناد الى مخلوق وباعتبار الاستناد الى المخلوق عند المعتزلة لكن لا شك فى النزاع فى كون فعل العبد مخلوقا بالمعنى المذكور لان ذلك انما هو قول المعتزلة ونحن ننكره .

ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها[1] العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات[2] التى هى مخلوقة الله لا ان الله[3] خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا[4] ينافى خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد

فلهذا قال قلنا توقفه[5] على مرجح لايوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا فى فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان[6] آخر قد ثبت انه لايوجد شئ الا وان يجب

قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والالتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لوكان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافى خلق القدرة التى من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لوكان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو المخلوق وهذا لا ينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه * والجواب ان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللا معدومة كالقصد مثلا لا فى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثالثة قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تأثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا . واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لاصنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لايكون الا فى امر لاموجود ولامعدوم وذلك الامر لايجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر

وجوده

---

١) قوله يصرفها اى له ان يصرفها الى اى من الفعل والترك كيف يشاء .

٢) قوله الى موجودات كذات الفاعل وصفاته من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والآلة .

٣) قوله لا ان الله تعالى اه يعنى اذا لم يكن الصرف مخلوقا قصدا لا يكون موجودا فلا يثبت له الوجوب فلا يلزم الاضطرار .

٤) قوله لان هذا ينافى خلق القدرة وهى حالة يتمكن بها العبد فى الفعل والترك قيل لامنافاة لان اثر القدرة كان ثابتا قبل الصرف وانما يزول بالصرف لامتناع احد النقيضين عند وجود الآخر وليس من ضرورات خلق القدرة بقاء اثرها فى جميع الاوقات ونظير ذلك ان اثر امكان الشئ ان يستوى طرفا الوجود والعدم وبعد تحقق احدهما يمتنع الآخر فزوال اثر الامكان وبقى الحال لا ينافى اصل الامكان .

٥) قوله قلنا توقفه اه معارضة فالخصم استدل على ان التوقف على المرجح يوجب الاضطرار بان المرجح تام ولا يكون بالاختيار لئلا يتسلسل وكل ما يتوقف على مرجح كذلك فهو اضطرارى ونحن نقول ان التوقف على المرجح لا يوجب الاضطرار لان للاختيار مدخل فى الترجيح ولا يتسلسل لان اختيار الاختيار نفسه او منع فالخصم يقول ان افعال العباد اضطراريات لانها متوقف على المرجح والتوقف على المرجح يوجب الاضطرار ونحن نمنع المقدمة الثانية .

٦) قوله برهان آخر اى هذا الذى يذكر بعد ذلك برهان آخر لاثبات الكسب والاختيار فالبرهان الاول قوله فيما سبق فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية اه البرهان الثانى قوله قد ثبت انه لايوجد شئ الا وان يجب اه .

وجوده[1] بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلاصنع[2] له فيه كما[3] لاصنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج[4] من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لاصنع[5] للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لايمكن الابزوال العلة التامة لذلك الامر اولبقائه[6] فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلايقدر[7] العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل فى تلك العلة التامة فزوال العدم هوالوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعاما فلايكون[8] الا فى امر لاموجود ولا معدوم ولا يكون[9] ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ايخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك[10] الشئ الموجود لايجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا

فى فعل ما ويلزم منه بطلان ماثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لايجوز ان يكون هوالايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود وخالقاله لان ذلك الشئ يتوقف على امور لااثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك * فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللا معدوم الصادر عن العبد امر لايجب عنده وجود الاثر وهوالمسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الاانه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لايصح وايضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لافى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهونفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه فى محل قائم به هذا * ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقاله لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعى لاينافى تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لاينازعون فى توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك * واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لاشك ان بعض احوال الحيوان لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ماله قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده وربما يقصد مالايصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لاتكفى فى الصدور الابعد ان يرجح احد الجانبين

---

١) قوله وجوده الضمير الى الشئ على ان المراد به فعل العبد .

٢) قوله فلا صنع له اى لاصنعا بالاختيار ولا صنعا بالاضطرار ولايلزم وساطة الصنع .

٣) قوله كمالاصنع اه لاصنع للعبد فى الماهية فانها غير مجعولة ولافى نفس الوجود وهو ايضا ليس بالجعل ولافى اتصافه بالوجود لان التأثير فى الاتصاف به فى حال العدم لايتصور فان التأثير وصف ثبوتى فثبوته بشئ فرع ثبوت المثبت له فلابد من الوجوب قبل الوجود الثانى مع الوجود الاول والايلزم حصول الحاصل واجتماع المثلين وكلاهما باطل .

٤) قوله فيخرج من صنع العبد قيل هذا اذا كان العبد خارجا عن هذه الموجودات المستند الى الواجب فليكن منها ليلزم استناد وجوب ذلك الامر اليه ايضا .

٥) قوله اذ لاصنع اه قيل ان العدم السابق قد يبقى بحوادث يقتضى ذلك فاذا كان هذه الحوادث بمعروض الوجوب وكان الوجود العبد مانعا عن وجود ماليس للعبد مدخل فى استمرار ذلك العدم .

٦) قوله لذلك الامر اولبقائه اى لوجود ذلك الامر اولبقائه وقدمر شرح ذلك العطف فى المقدمة الثالثة فى قوله بوجود عمرو اولبقائه .

٧) قوله فلايقدر العبد على اعدامها هذا منقوض بان الجوع موجود واجب مستند الى الواجب تعالى ونحن نقدر على انعدامه بالاكل وحيواة الضأن موجود واجب بالاستناد الى الواجب ونحن نقدر على اعدامه بالقتل .

٨) قوله فلا يكون الا فى امر لاموجود لايقال ليس الوجود منحصرة فيما ذكر بطلانه ليلزم ذلك فليكن العبد موجبا بوجود ذلك الشئ بواسطة امر لا باعتبار وجوده ولاباعتبار نفس ماهيته لانا نقول هذا الاحتمال يبطله ما يبطل اعتبار العدم السابق.

٩) قوله ولا يكون ذلك الامر واجبا اه الغرض من هذه المقدمة اثبات ان ثبوت ذلك الامر ليس بطريق الاضطرار ليلزم كون الفعل اضطراريا قيل ان الامر المذكور ليس الا ممكنا فلابد لتحققه من تحققه علة مستقلة وان لم يتحقق العلة المستقلة فلا يتصور تحقق المعلول بدون تحقق العلة المستقلة تحقق ذلك الامر بدون الوجوب غير متصور .

١٠) قوله ثم ذلك الشئ اه الغرض نفى الاضطرار عن الفعل.

كقدرة العبد[1] ووجوده وامثالهما فالامر الاضافى الذى هو الصادر من العبد وهو الذى لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق ومايقع به المقدور لامع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول مايصح[2] انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى[3] لاصنع للعبد فيها والثانى مايصح انفراد القادر به لكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشئ كالافعال[4] الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع[5] لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى[6] الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق[7] امر اضافى يجب ان يقع[8] به المقدور الا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافى يقع به[9] المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور.

على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة او بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لاالى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل مالايكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد ان ينتهى الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين.

ثم

١) قوله كقدرة العبد اه يعنى ان قدرة الفاعل ووجوده وامثالهما من الارادة والعلم وسائر الآلات من لوازم ذلك الامر الذى هو القصد والكسب ولا يتصور وجود ذلك الامر بدونها بل هى موجودة على تقدير ذلك الامر فحينئذ لامعنى لانتفاء وجود الشئ المذكور بسبب توقف ذلك الشىء على ان الضمير فى قوله لتوقفه له اوسبب توقفه ذلك الامر على ان الضمير له عليها لان موجب انتفاء الوجوب انما هو التوقف على امر لم يوجد.

٢) قوله مايصح انفراد القادر به الضمير ليس له عائدا الى الموصول والا فالتعريف يصدق على الكسب فان القادر وهو الكاسب يتفرد بالكسب لامدخل لغيره فيه فان الخالق وان كان له مدخل فى وجود الفعل لكن لا مدخل له فى الكسب فان الكسب للعبد والخلق لله تعالى بل هو عائد الى المقدور.

٣) قوله التى لاصنع للعبد فيها سواء لم يصدر فى الظاهر من العباد كهبوط الريح ونزول المطر اوكانت صادرة منهم بطريق الاضطرار كالتنفس فكل من القسمين ليس بصنع من العبد وكسبه واختياره.

٤) قوله كالافعال الاختيارية فكل منها يجوز ان يتفرد به الله تعالى بان موقعه من العبد بعد سلب الاختيار عنه لكن لايكون منفردا به ما دام قدرة العبد باقية.

٥) قوله ما وقع لا فى محل قدرته محل القدرة كما يطلق على المقدور كذلك يطلق على القادر والمراد هناك المعنى الثانى والمعنى ان تأثيرا وقع لافى المؤثر اى فى امر قائم به هو الخلق والذى وقع فيما قام بالمؤثر هو الكسب فالذهاب قائم بزيد واجتمع فيه صنع العبد وخلق الله تعالى فالاول واقع فى وصف قادرة والثانى غير وصف قادرة ثم لا يخفى ان ايجاد الله تعالى صفاته القديمة يخرج عن تعريف الخلق ويدخل فى تعريف الكسب على التحرير المذكور وقيل ان افعال العباد اذا تعلق بها قدرة العبد وارادته واختياره يخلقها الله تعالى لامحالة ولايترك على ماجرى عادته فاطلق عليها مجازا انها ليست مقدورة لله تعالى فالمعنى ان فعلا وقع فى غير مقدور فان فاعله خلق.

٦) قوله لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد الداعى الى ضم الثانى الى الاول ليكون المجموع واحدا احد الامرين ان يدخل فى الاول بعض اغيار المعرف ويخرج بضم الثانى وان لايحصل بالاول اطلاع ببعض الذاتيات ويحصل بضم الثانى فمن ادعى ان المجموع واحد لابد له فى اثبات احد الامرين ولم يفصل المصنف.

٧) قوله فالخلق امرا ضافى اه كلام المصنف فيما تقدم حيث قال فى المقدمة الثالثة لابد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لاموجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية ظاهر فى ان الاضافيات ليست موجودة فى الخارج فالخلق اذا كان امرا اضافيا لايكون له وجود فى الخارج وهذا ميل عن مذهب الماتريدية ان التكوين صفة الله تعالى ازلية كالعلم والقدرة والارادة ونحوها على ما ذكر الامام عمر النسفى الى مذهب الاشاعرة ان التكوين من الاضافات قال العلامة فى شرحه للعقائد ان المحققين من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده والحاصل فى الازال انما هو مبدأ التكوين وهى العلم والقدرة والارادة ثم هذا القيد احتراز عن القدرة فانها يقع بها المقدور ولكن ليست بامر اضافى وعن الارادة فهى يجب بها المقدور لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى لانه علامة العجز تعالى عنه قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولكنها ليست من الاضافات.

٨) قوله يجب ان يقع به المقدور لان كسب العبد وان كان مما يتوقف عليه فعله لكن تحقق الخلق انما هو بعد الكسب فذلك التوقف لاينافى الوجوب بالخلق.

٩) قوله يقع به المقدور ولم يذكر لفظ الوجوب ههنا للتوقف على الخلق من حيث هو لعل المراد انه من حيث الماهية يوجب الاتصاف لامن حيث الوجود اذ لاوجود للاضافات.

ثم اختلاف[1] الاضافات ككونه طاعت اومعصية حسنة اوقبيحة مبنى على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولاجبر فى القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لايلزم منه وجود امر حقيقى لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاق والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح غير[2] مسلم لان كون انفعل اتفاقيا او اضطراريا لاينافى كونه حسنا[3] لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لحوق المدح اوالذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا اواتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على[4] صفاته العليا مع ان اتصافه بها

قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولاشك ان منها ماهو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لاالى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاق والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى ولا شئ من غير الاختيارى بحسن اوقبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصى عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لايمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى اول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبيح بمعنى استحقاق المدح اوالذم فى الدنيا والثواب اوالعقاب فى الآخرة ولا ادرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر فى سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان على انه لايكون فى معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته اولصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح اوالذم وفى الآخرة الثواب اوالعقاب بل كل ما نص الشارع به اوبدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن اوالذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعرى كصرير باب اوكطنين ذباب والله اعلم بالصواب .

---

[1] قوله ثم اختلاف الاضافات والاظهر ان يقال اختلاف الافعال نعم كما يوصف الفعل بالكون طاعة ومعصية كذلك يوصف الاضافة التى هى عبارة عن الكسب به لكن المبنى على الكسب هو اختلاف الافعال بذلك لااختلافات الاضافات والاكتساب فيكون العمل طاعة ومعصية باعتبار ان كسبه طاعة ومعصية باعتبار انه خلقه ذلك بل انما يختلف اى بل انما يتحقق لقدرة العباد النسب المختلفة والاضافات المتغايرة مثلا يتحقق بقدرة زيد ترجيح القيام على وجه الاستواء وبقدرة عمرو ترجيح القيام وعلى وجه الاعوجاج والانحناء وبقدرة بكر ترجيح القعود على وجه وبقدرة غيره ترجيح القعود على غير هذا الوجه هذا ما وقفت عليه الاشارة لامجموع نفى قدرة التكوين والقول بقدرة الترجيح فهذا المجموع بعض من الجبر والقدر لان مجموع الجبر نفى قدرة كل من التكوين والترجيح ومجموع القدرة القول بقدرة كل منهما والمجموع المشار اليه بعضه بعض الجبر وبعضه بعض القدر فيكون بعضا منهما اوالاشارة الى مجموع ما ذكر من نفى الجبر والقدر واثبات الحق مع الادلة والتحقيقات والمراد بمسئلة الجبر والقدر جنس الكلام فى افعال العباد الذى هو محل سؤال الجبرية والقدرية وجوابهم .

[2] قوله غير مسلم هذا المنع فى المصنف مكابرة لانه قال فى اوائل هذا الفصل ان النزاع انما هو فى الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلقا للمدح والثواب وكونه متعلقا للذم والعقاب فمراد الشيخ الاشعرى ان الاتفاق والاضطرارى لايستحق العبد فيهما بمجموع المدح والثواب او بمجموع الذم والعقاب وهذا امر بين لاخلاف فيه لاحد وقوله لان كون الفعل اتفاقيا اه انما يدل على المدح والذم فيهما لا على الثواب والعقاب فلايصلح سندا للمنع .

[3] قوله كونه حسنا لذاته كالجود والكرم والحسن بصفته كالبخل بالمال ومنعه عن رجل ويصرفه لا فى وجوه الخيرات .

[4] قوله على صفاته العليا وهو مؤنث اعلى والصواب على صفة العليا اوصفاته العلى بلفظ الجمع .

ليس باختياره[1] على ان الاشعرى يسلم[2] الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك[3] ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب[4] الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد اويذم الموصوف بهما فى غاية التناقض وان انكرهما[5] بمعنى انهما لا يوجد فى الفعل شئ يثاب الفاعل اويعاقب لاجله فنقول ان علمى انه لايجب على الله تعالى الاثابة او الاعقاب لاجله فنحن نساعده[6] فى هذا الفعل وان على انه لايكون فى معرض ذلك فهذا[7] بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله علم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ وعلم انه غريق بنعمة الله فى كل لمحة ولحظة ثم مع[8] ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يربعقله[9] انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل[10] على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا[11] هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعرى رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة .

قوله فى ورائه الصواب من ورائه .

وعلله

١) قوله ليس باختياره فهو فى ايجاد تلك الصفات لا بد ان يكون موجبا اذا لوكان له اختيار ترك الايجاد يلزم ان يكون له اختيار عدم الاتصاف ومع ذلك لايتصور ان يكون الاتصاف بلا اختيار واذاكان ايجادها بطريق الايجاب فعند منكرى الاحوال من المتكلمين وهم ينكرون الايجاب بالذات لابد من تخصيص بعض الصفات من قاعدة نفى الايجاب بالذات لان ايجاب الصفات كلها ان كان بواسطة غيره تعالى وغير صفاته يلزم احتياجه فى الكمال الذى سبب كل الصفات الى الغير وان كان ايجاب بعضها بواسطة بعض وايجاب البعض بواسطة الغير ايضا يلزم الاحتياج فى الكل بلا واسطة فى البعض وايضا الغير المذكور اما ذات اوصفة لذات فيلزم تعدد الذات القديمة ذات الواجب والذات المذكور لان ما يحتاج اليه الصفة القديمة لايتصور ان يكون حادثا واما عند مثبتى الاحوال منهم فايجاب بعض هذه الصفات يكون بواسطة الحال ولا وجود للحال ليلزم ان يكون الواجب فى ايجاده موجبات بالذات اوبعرض ايجاد الاحوال بواسطة الاحوال الى ان يتسلسل ولا استحالة فى التسلسل فى الامور الغير الموجودة اعترض عليه بان الحال اما معدوم صرف فليس له تأثير فى الوجود واما له تحقق بتبعية الغير فالواجب فى ايجاد هذا التحقق موجب بالذات اويلزم التسلسل فى الامور الموجودة بتبعية الغير وبرهان التطبيق يبطل ذلك التسلسل لوجود شرطه عندنا وهو ان يكون اجزاء السلسلة موجودة فيلزم القول بالايجاب بالذات فى الجملة .

٢) قوله يسلم اه اى سلم ان الافعال وان كانت اتفاقية اواضطرارية توصف عقلا بالكمال والنقصان والكمال يستلزم كون العقل المداح والنقصان يستلزم كونه متعلق الذم فلامعنى لانكار اللازم بعد الاقرار باللزوم .

٣) قوله ولا شك اه والاظهر ان يقال ولا شك ان كل كمال يوجب كون الكامل متعلق المدح وكل نقصان يوجب كون الناقص متعلق الذم وما ذكره المصنف يدل على ذلك التزاما فان الكمال اذا كان محمودا يوجب كون الكامل متعلق المدح .

٤) قوله وان اصحاب الكمالات اه يعنى ان الكمال سبب للمحمودية وكل ماهو سبب للمحمودية محمود .

٥) قوله وان انكرهما اه للخصم ان يقول المعنى ان الاتفاق والاضطرارى لايعرف بالعقل انهما سببان للثواب والعقاب فى الآخرة وهذا لاينافى ان يكون موجبين لهما اوسببين فى الجملة من غير ايجاب اويكونان فى معرض الثواب والعقاب من غير السببية .

٦) قوله نساعده اى فيلزم عدم النزاع بيننا وبينه هف وهذا الجواب انما يستقيم منا حيث لا نقول لا يوجب شئ على الله لامن المعتزلة فانهم قائلون بان الاصلح بحال العباد واجب على الله تعالى فيجب الاثابة عندهم .

٧) قوله فهذا بعيد عن الحق اه فبقى الثواب والعقاب عن الافعال وهو المباحات وان كان صحيحا لكن اللازم على المعنى المذكور فيهما عن الجمع حيث ادعى الشيخ الاشعرى ان جميع الافعال اما اتفاق او اضطرارى وليس شئ منهما فى معرض الثواب والعقاب .

٨) قوله ثم مع ذلك اه يعنى ان الشيخ الاشعرى اعتقد ان عدم الاثابة والعقاب من الله تعالى فى الآخرة فى مقابلة اعمال العباد وفى غاية القبح ومع ذلك نسبة الله تعالى فنقول اما عدم العقاب فى مقابلة السيئات فمحض فضل فلا قبح واما عدم الثواب من المالك على الاطلاق فكذا لا قبح فيه فانت اذا لم يعط عبدك شيئا فى فى مقابلة خدمته هل هو قبح على ان اعمال العباد لا يوازى شيئا مما يعطاه الله تعالى فى الدنيا من النعم وقد عرفت ان الشيخ لم ينف المجازات رأسا بل انما نفى معرفتها بمحض العقل .

٩) قوله فلم ير بعقله خبر لكن فهى غير مانعة عن صحة دخول الفاء فى خبر مبتدأ وتضمن معنى الشرط كقول الشاعر .

فوالله ما فارقتكم قاليالكم ء ولكن ما يقضى فسوف يكون . وقوله بعقله يجوز ان يكون بالعين والقاف وان يكون بالفاء والعين .

١٠) قوله فقد سجل على غباوته ولجاجه فى تاج المصادر التسجيل سجل كردن وفى المهذب السجل زينهار نامه فقد اتخذ سجلا يبعثه الى العقلاء ليحكموا لغباوته وعدم درايته فى تاج المصادر الغباوة درنا يافتن واللجاج ستيهدن وستيزه كردن وسخافة تنك خروشدن وقوله استخف اما بالتشديد اوبالتخفيف على انه من المولدات حيث لم يأت فى العربية افتعال من السخافة فى تاج المصادر الغواية بيراه شدن .

١١) قوله واهدنا هدايا الهداية فى تاج المصادر الاهتدا هديه فرستادن يعدى باللام وبالى وفى المهذب الهدية آنچه بكسى فرستند الهدايا جمع فهذا من باب الحذف والايصال والاصل اهدى لنا اوالينا واضافة الهدايا الى الهداية بيانية وبما نقلنا ظهر عدم اختصاص الهداية بما هو من السافل الى العالى فلا يرد ان فى هذا الكلام سوء ادب حيث جعل الله تعالى بهديا والعبد يهدى اليه .

وعند[1] بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا[2] ايضا اى يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب لاجله آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها اويذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لاخلاف فى انهما يعرفان شرعا لأن[3] وجوب تصديق النبى عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبى عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبى فاخبر بأمور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلايخ من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولايكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثانى باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبى عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم فى هذا القول فأن لم يجب تصديقه لايجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول

قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور اوبثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب اوالعقاب فى الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه اوبحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى .

١) قوله وعند بعض اصحابنا اه وهذا البعض فى اصحابنا جميع من هم غير الشيخ الاشعرى واتباعه من اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان كل من قال ان الحسن والقبح قد يعرفان بالشرع وقد يعرفان بالعقل لكونهما لذات الفعل اوصفة من صفاته يكون التعريف المذكور فيما سبق من ان الحسن ما يحمد على فعله والقبح ما يذم على فعله شرعا اوعقلا مرضيا عنده فهذا البعض من اصحابنا ايضا قائل بالتعريف المذكور فالاظهر فيما سبق ان يقال وعند بعض اصحابنا والمعتزلة مايحمد على فعله ومايذم على فعله .

٢) قوله ويعرفان عقلا ايضا الظاهر ان المعروف بمحض العقل هو الحسن والقبح بمعنى الكون محمودا عليه ومذموما عليه واما الكون بحيث يثاب او يعاقب لاجله فلايعرف بمحض العقل كيف وكثير من العقلاء وهم الفلاسفة انكروا البعث وما يتعلق به من امور الآخرة وقد قال المصنف فيما تقدم ان العقل لا يستقل بمعرفة الثواب فحينئذ لا يستقيم قوله فيما بعد ويثاب لاجله ويعاقب لاجله لان الثواب والعقاب اذا كان بمقتضى ذات الفعل او صفة بدون الملاحظة الامر والنهى فيهما كتعلق المدح والذم يعرفان بمحض العقل .

٣) قوله لان وجوب اه بناء الاستدلال بذلك قوله على ان المراد ببعض افعال العبد ليس ما هو المتبادر من افعال الجوارح بل مايعم والعقائد والافالتصديق ليس فى الافعال فباثبات حسنه عقلا لا يثبت حسن بعض الافعال عقلا .

٤) قوله يلزم الدور قيل لا نسلم ذلك لان ثبوت الشرايع بقول النبي صلى الله عليه وسلم انما يتوقف على تحقق اصل التصديق وان لم يكن واجبا او مندوبا اذ لو فرض وجوب التصديق مع فرض الاباحة يثبت الشرايع بقول النبي عليه السلام فلو كان وجوب التصديق فهو غير اصل التصديق متوقفا على الشرع لا يلزم الدور .

٥) قوله فان لم يجب اه قيل لا نسلم اللازمة فليكن فائدة النبوة حصول التصديق او اولويته ثم هذا يحتمل وجهين سلب الربط فيكون سلبا كليا كما يقتضيه النكرة فى حيز النفى وربط السلب فيكون ايجابا جزئيا عدوليا باعتبار المحمول فعلى الوجه الاخير قد يمنع اللازمة بان يقال فليكن فايدة النبوة وجوب تصديق بعض آخر من هذه الامور وقوله وان وجب على الاول معناه ان وجب تصديق بعض منها وعلى الثانى ان وجب تصديق الجميع .

٦) قوله فلايخلو اه فالاظهر على المعنى الاول ان يقال فلا يخ وجوب تصديق هذا البعض يكون عقليا وهو الظاهر او شرعيا ثابتا ببعض آخر من الشرائع فوجوب تصديق هذا الآخر اما عقلى وهو المطلوب او بشرع من الشرائع فيلزم الدور اوالتسلسل اوالانتهاء الى العقلى وبطل الاولان فيلزم الثالث وما ذكره المصنف يناسب المعنى الثانى وكلام المصنف لا يخ عن اضطراب لان قوله يبطل فائدة النبوة يستدعى اعتبار الوجه الاول فى قوله وان لم يجب اه وقوله فلا يخلو اه يستدعى اعتبار الوجه الثانى فيه .

٧) قوله فاول الاخبارات والیق الاوجه ان يقال فهذا القول ان لم يجب تصديقه الاخبارات وان وجب بوجوب تصديقه اما بنفسه اوسائر الاخبارات وقد فرض ان وجوب تصديقها به فيلزم توقف الشئ على نفسه ايضا يقال هذا القول ان كان من جملة كل الاخبارات يلزم التوقف على النفس وان كان خارجا منها فليس ما فرض كل الاخبارات هف ولايصح الجواب ان هذا القول فليكن من الانشئات لانا نقول المراد بالاخبارات الاقوال لاخصوص مايقابل الانشاء فان قلت يصح اضافة التصديق الى الانشاء قلنا باعتبار ما تضمنه من الاخبار قوله عليه السلام فرضا ، هذا امر من الله تعالى وجب الاعتقاد والعمل به .

٨) قوله فان لم يجب تصديقه اه اللازمة فى محل المنع لان وجوب تصديق الاول يتحقق بمجرد تصديق هذا القول وان فرض مباحا من غير توقف على الوجوب .

١) قوله فيلزم الدور فيه ايضا منع بان المفروض ان وجوب تصديق الاول موقوف على هذا القول لا نفس تصديقه فاذا فرض ان وجوب تصديق هذا القول يكون بالاخبار الاول يكون موقوفا على تصديق اخبار الاول لا على وجوب تصديقه . ٢) قوله واذا ثبت ذلك اى بطلان الوجه الثانى . ٣) قوله وكذلك اوفيقال لا يخ من ان يكون وجوب امتثال بعض اوامره عقليا اولا بل يكون وجوب امتثال كل الاوامر شرعيا والثانى باطل لانه لوكان وجوب امتثال الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبى عليه السلام فاول الاوامر الواجبة الامتثال لابد ان يجب الامتثال بقوله عليه السلام مسلوبا لامر الاول فنكلم فى هذا القول فلم يجب امتثاله لا يجب امتثال الاول وان وجب ان يجب بالامر الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول فيرد ان قوله فان لم يجب اه فى حيز المنع لان وجوب امتثال الاول يحصل بمجرد امتثال هذا القول بلا توقف على وجوب امتثاله وكذا قوله فيلزم الدور محل المنع لان وجوب امتثال هذا القول اذا كان بالامر الاول فانما يتوقف على الامتثال به لا على وجوب الامتثال بهذا القول وكان وجوب الامتثال بهذا القول متوقفا على اصل الامتثال بالاول لا يلزم الدور.
٤) قوله هذا الدليل اه خبر لقوله فيما تقدم فقوله والا اه وايضا قوله فقوله وايضا اه مبتدأ خبره قوله فيما بعد هذا يدل على القبح العقلى .

فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله و الا اى وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلى ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك نقول فى امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلى وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفى هذا القدر لاخلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك فى امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله

قوله وكذلك نقول فى امتثال اوامر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات .

فلان

٥) قوله موقوف على حرمة الكذب هذه لمقدمة لاثبات ان حرمة الكذب ضرورى الثبوت كثبوت وجوب التصديق فبعد ما ثبت لا محالة فهو اما ان يثبت عقلا وهو المطلوب او شرعا فيلزم الدور يرد عليه ان ثبوت الشرع لقوله عليه السلام انما يتوقف على صدقه عليه السلام وعدم كذبه اصلا وحرمة الكذب وهو غير عدم الكذب ليس مما يتوقف عليه ثبوت الشرع بقوله عليه السلام .
٦) قوله وكل منهما اه اى كل من الدليلين يدل على مدلول الآخر او كل من الوجوب والحرمة العقليين يدل على الآخر او على لازم الآخر من الحسن والقبح العقليين المعنى ان كلا من الحسن والقبح العقلى يدل على الآخر لان الحسن اعم من الوجوب كما اذا كان بالاولوية والقبح اعم من الحرمة كما اذا كان بالاولوية الترك ولازم الاخص لا يلزم ان يكون لازم الاعم فاذا كانا بالاولوية فى احد الطرفين يكون الطرف الآخر مباحا ثم الدليل انما يدل على ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم يكونان عقليين لا الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب لان قوله والا لكان واجبا عقلا معناه الوجوب فى حق المدح والذم لا فى حق الثواب والعقاب اذ لا يعرف الثواب والعقاب بالعقل فحينئذ قوله فيما سبق اى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله ويثاب لاجله اه لا يناسب هذا الدليل.
٧) قوله ثم عند المعتزلة اه ليس المراد بحكم العقل بالحسن والقبح معرفته بهما بنفسه وان لم يرد الشرع لان الحكم بهذا المعنى لا ينكره لما ذكر فى التحقيق فى فصل بيان ان العقل من العلل الموجبة ولا من قوله ونحن نسلم معرفة الحسن بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه بل الموجب هو الله تعالى وبالعقل يعرف ذلك وايضا هذا الكلام لبيان الفرق بين مذهب المعتزلة وبين مذهب اصحابنا الموافقين لهم فى ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل ايضا ولو كان الحكم بالمعنى المذكور لا يكون هذا بيانا للفرق بل المراد ايجاب لهما فى الافعال واثباتهما فالحسن والقبح عند المعتزلة بجعل العقل وعندنا بجعل الله تعالى كما ان افعال العباد بايجادهم عندهم وبخلق الله تعالى عندنا كما يفهم من كلام صاحب التحقيق. ٨) قوله موجب للعلم بهما اى موجب للعلم بطريق النظر واما عندنا فوجد العلم وخالقه هو الله تعالى وقد تبين ان هذا ليس بيانا لما قبله وتوكيدا بل كل منهما حكم آخر الاول جعل الحسن والقبح وايجابهما والثانى جعل العلم بهما وايجاده فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل حتى ان الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان فان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عندهم واما عندنا فلا خطاب بمجرد العقل بل لابد انضمام امر آخر من ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل بالاستدلال اوادراك زمان يحصل له فيه التجربة فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان عندنا ولكن يصح منه اذا آمن وكذا الشاهق لا يكلف به قبل زمان يحصل فيه التجربة كل ذلك يأتى فى باب المحكوم به من التوضيح
٩) قوله وعندنا قال الشارح المفتى عبد الرحمن المعتزلة جعلوا العقل موجبا والاشعرية مهدرا وعلماءنا لم يجعلوه موجبا ولا مهدرا كما هو دأب التوسط والاجتناب عن الافراط والتفريط .

فلان الاصلح[1] للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان[2] العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشیء من ذلك وعندنا[3] الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال[4] عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شیء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل[5] قضية كلية اوجزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع[6] فيها ما وضع من خير اوشر[7] ومن نفع اوضر ومن حسن اوقبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق[8] التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير[9] مما حكم الله بحسنه اوقبحه لم يطلع العقل على شیء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير[10] مولد للعلم بل اجرى عادته انه يخلق بعضه من غير[11] كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا[12] صحيحا على مامر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد .

قوله فلان الاصلح واجب لاخفاء في انه لامعنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شیء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره اولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ماهو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبی وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبی عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبی والكتاب كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائميا اواكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذی يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر .

---

١) قوله فلان الاصلح للعباد واجب لعل معنى وجوب الشیء على الله تعالى عندهم كونه موجبا للمدح والذم فعلا وتركا وهذا لا يوجب لحوق الذمه به تعالى عندهم لانها مشروطة بالترك وهو محال عندهم او المعنى ان الكمال انما يقوم به وبانتفائه يلزم النقصان .

٢) قوله فلان العقل عندهم يوجب اه اذا كان الاحكام من الوجوب والحرمة والاباحة ناشية من العقل عندهم به فالفائدة في نزول الشرع تأكيد حكم العقل والامر باتباع حكم العقل والنهی عن مخالفته .

٣) قوله وعندنا الحاكم لاخلاف بيننا وبين الاشاعرة في هذا الحكم كما لاخلاف بيننا وبين المعتزلة في ان الحسن والقبح قد يعرفان بمحض العقل فمذهبنا المجموع المركب من نقيضين المذهب الاشاعرة وهو انهما لا يعرفان بالشرع ومذهب المعتزلة وهو ان الحاكم ليس هو الله تعالى بل الحاكم هو العقل فباعتبار كل من الجزئين يوافق مذهبنا ويخالف مذهبنا .

٤) قوله وهو متعال عن ان يحكم اى مرتفع شأنه منزها عن ان يحكم .

٥) قوله في كل قضية اى نكتة شديدة وواقعة عظيمة اوحادثة خفيفة ونازلة سهلة لان الحوادث محل القضية والحكم او المعنى في كل حكم كلی اوجزئی كما يقال كل من قتل معصوما بحديد ظلما عمدا فعليه القصاص اواذا قتل زيد معصوما فعليه القصاص فكل من الحكمين المذكورين محل لحكم آخر كما يقال هذا الحكم حق او باطل، صحيح اوفاسد .

٦) قوله وقد وضع فيها الضمير اما راجع الى الافعال اوالى القضايا .

٧) قوله من خير اوشر وكل منهما يحتمل وجوها ثلثة المصدرية والاسمية اما على انه صفة مشبهة اوافعل تفضيل في المهذب الخير نيكى الخيور جمع والخيرة نيك الاختيار جمع خيرة بهتر وايضا فيه الشر بد الاشرار جمع والشر بدى والشرور جمع شر بتر .

٨) قوله بطريق التوليد في التلويح التوليد ان يحصل الفاعل فعله بتوسط فعل آخر كتحريك المفتاح بواسطة تحريك اليد والمباشرة تحصيله اياه بلا توسط فعل آخر كتحريك اليد وقال لا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى لعل مراده بنفی التوليد نفی تحصيل الفعل بواسطة آخر خالقه الله تعالى لانه مكابرة قد خلق الله تعالى الاولاد بواسطة الاباء والامهات وخلق الله تعالى الاشياء بواسطة خلق الماء قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شیء حی وخلق الله تعالى الصور بواسطة خلق المواد والاعراض بواسطه خلق الجواهر .

٩) قوله اذ كثير مما حكم الله تعالى وذلك كاعداد الركعات وكتخصيص العبادات باوقاتها وكوجوب التحليل في المطلقة الثلث الى غير ذلك .

١٠) قوله على انه غير مولد للعلم بكسر العين اسم لفاعل فالضمير المنصوب اما الى الله تعالى فالتوليد خلق العلم بواسطة العالم العاقل الذی هو اوجده اوالى العقل فالتوليد تحصيل العقل العلم بالنظر الصحيح .

١١) قوله من غير كسب كالعلم بحسن النفقة للاقارب وبحسن التصدق على الفقراء والبعض الذی هو بالكسب كوجوب ما يعرف بالقياس .

١٢) قوله ترتيبا صحيحا وهو ما يكون مشتملا على جميع شرائط الانتاج من حيث الكمية والكيفية والجهة على ماعرف في موضعه .

١) قوله فى صفة الحسن اى باعتبارها كقولك الدار فى نفسها كذا اى باعتبار نفسها كذا. ٢) قوله حسن لمعنى فى نفسه يجوز ان يقرء بلفظ الصيغة و بلفظ المصدر ٣) قوله لما ثبت ان الحسن اه هذا الكلام يدل على ان التقسيم المذكور مبنى على القول بان الحسن والقبح قد يعرفان عقلا وأما عند من انكر هذا الكلام فلا يستقيم ذلك التقسيم وهذا باطل لان الصلوة انما يعرف بالشرع وهذا حسن لمعنى فى نفسه كما يأتى وصلوة الجنازة حسن لغيره ولا يعرف الا بالشرع فبعد وجود كل من القسمين فيهما لا يعرف الا بالشرع لابد ان يجرى فيه التقسيم اليهما فيستقيم التقسيم المذكور وان فرض ان جميع الافعال انما يعرف فيها الحسن والقبح بمحض الشرع فلامعنى لابتناء ذلك التقسيم على القول المذكور. ٤) قوله اوقبيح لعينه فهذا نشر على ترتيب اللف فى الحسن بشىء آخر لابد ان ينتهى الى الحسن لعينه ومن القبيح لشىء آخر لابد ان ينتهى الى القبيح لعينه ويمكن ان يقال ان كلا من النشرين بالنظر الى كل من اللفين على ان حسن الشىء يكون اقبح فى ضده وقبحه يكون لحسن فى ضده.

والمأمور به فى صفة الحسن[١] نوعان حسن لمعنى[٢] فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره لما ثبت[٣] ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل اويقبح اما لعينه اولشىء آخر ثم ذلك الشىء حسن لعينه اوقبيح[٤] لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل اوخارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة[٥] تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها اولم تصدق كالاجزاء[٦] الخارجية كالسجود لايصدق على الصلوة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى[٧] انه لايكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذلوكان لايكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو[٨] الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج[٩] عن مفهوم الجهاد واما ان لايكون صادقا كالوضوء[١٠] حسن للصلوة والصلوة لاتصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم[١١] الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتى فى فصل النهى انشاء الله تعالى

قوله ثم ذلك الشىء لفظة ثم اشارة الى ان الشىء الذى لاجله يحسن الفعل اويقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه اوقبيحا لعينه اذلو توقف حسن كل شىء على حسن شىء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن اوقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه اوببعضها مع قبح البعض الآخر اوبدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه اوببعضها مع حسن البعض الآخر اوبدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى مايكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى مايكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لاحسنا ولاقبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه مالايكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبيح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولايخفى انه اذا كان الشىء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه اولامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول اوغير محمول وماسبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته اولصفة من صفاته انما هو فى بعض الافعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء.

وانما

٥) قوله كالعبادة اه هذا يدل على ان الصلوة حسن لشىء آخر وذلك الشىء جز فى الذهن وهو العبادة وقد جعلها فيما بعد حسنا لمعنى فى نفسها فالحسن لمعنى فى نفسه اما اعم من الحسن لعينه اوبشىء آخر واما ان يكون الصلوة ذات وجهين فباعتبار وجه حسن لعينه وباعتبار وجه آخر حسن بشىء آخر والايلزم التناقض قطعا.

٦) قوله كالاجزاء الخارجية فهى لا يتصور صدقها على ما هى اجزاء لها لان الصادق على الشىء ما يكون هو عينه فى الخارج والجزء الخارجى ليس عين الشىء اصلا.

٧) قوله بمعنى انه لا يكون اه هذا التفسير يتناول اقساما يكون جميع الاجزاء حسنا اما لذاتها اولغيرها اوالبعض لذات اوالبعض للغير وما لا يكون شىء من الاجزاء لاحسنا ولاقبيحا بمعنى انه لا يتعلق بشىء من طرفى فعله وتركه لا مدح ولا ذم وما يكون جميع الاجزاء قبيحا لغيره وما يكون مختلطا من الاثنين اوالثلثة من الثلثة المذكورة فما يكون جميع اجزائه حسنا بالمعنى المذكور يتناول الكل والظاهر ان القسم الثانى والثالث والبعض من الرابع وهو المختلط مما ليس حسنا ولا قبيحا ومن القبيح لغيره لا يكون حسنا لانتفاء المدح وان الثالث والبعض المذكور يكون قبيحا لوجود الذم واما الحسن باعتبار الجزء فلايصدق على ما ليس بحسن من هذه الاقسام ولا على ما هو قبيح منها بل انما يصدق على القسم الاول والبعض الباقى من الرابع.

٨) قوله نحو الجهاد اه تمثيل يصدق الخارج الذى يكون حسن الفعل لاجله قوله ويصدق على الفعل فان صدق الشىء على الشىء ان يقال هو هو فكانه قال نحو قولنا الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى.

٩) قوله خارج عن مفهوم الجهاد فى شرح البرجندى هو مصدر جاهدت العدو اذا قاتلته فى تحمل هذا الجهد اذ بذل كل منهما جهده اى طاقته فى دفع صاحبه ثم غلب فى الشرع على قتال الكفار ونحوه من تخريب دورهم وقطع اشجارهم وما يتعلق بذلك كذا فى المغرب فى المهذب الجهد بالفتح كوشش وسختى وبالضم توانائى فاعلاء كلمة الله هو ترويج دينه واشاعة حكمه نعم انه ليس جزءا من مفهوم الجهاد لغة وشرعا ومفهوم الشرعى قرار الكفار بتخريب الانفس والاموال ولاعينه لكنه ليس صادقا عليه وانما هو من لوازمه.

١٠) قوله كالوضوء اذا توضأ تقربا من الله تعالى لا لاجل عبادة اخرى فهو حسن لعينه واذا توضأ لاداء عبادة كالصلوة وسجود التلاوة فهو حسن لامر خارج يصدق عليه باعتبار انه يجب شرطا لها ولامر خارج لايصدق عليه وهو اداء هذه العبادة.

١١) قوله ينقسم الى هذه الاقسام لايقال ان هذا ينافى ما سبق من ان حسن بعض الافعال وقبحه يكونان لذات الفعل اولصفة له لان الجزء لا يكون عينا ولا صفة وكذا الخارج الذى لايصدق على الشىء لا يكون صفة لانا نقول المراد بالصفة ما يقوم بالشىء ويحمل عليه والاجزاء المحمولة التى هى اجزاء المفهوم فى الذهن من ذلك نفى الاجزاء الخارجية والخارج الذى لايصدق على الشىء فنقول نعم انها ليست عينا ولاصفة لكن الحصر فيما سبق غير مقصود كيف والصفة قد يكون من الاضافات كاشتمال الصلوة على السجود وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة فكما ان الصفة لها مدخل فى الحسن والقبح فكذلك ما هى بالاضافة اليه كالسجود والصلوة له مدخل فيهما ولعل التخصيص بالذكر لان العمدة انما هو الصفة ومدخل الغير لوساطتها.

وانما[1] اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لاتكون الا حسنة لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما[2] يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد[3] فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى اذا عرفت[4] هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا[5] يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان[6] الاختلاف بالاضافة لايدل على ما ذكر لان[7] الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض[8] النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا[9] شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن .

قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لامحالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل اوقبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه .

---

۱) قوله وانما اطلق اه يريد ان هذا الاطلاق لايصح بحسب الحقيقة لان عين الشئ ليس من معنى فى نفسه لان لفظ فى يقتضى الظرفية والمحلية وعين الشئ لايكون محلا له وانما الحقيقة فيما يكون حسنة لامر هو جملة وذلك الامر ليس الا وصف له لاجزء لان الحال فى الشئ متأخر عنه والجزء مقدم على الكل فهذا الاطلاق لابد ان يكون مجازا لغويا لمناسبة ان كلا من عين الشئ ووصفه غير منفصل عنه وحقيقة اصطلاحية او يكون حقيقة لغوية على ان المراد بعين الشئ ماهية الجنسية اوالنوعية التى هى جزء من الماهية الشخصية باعتبار الذهن ووصف قائم بالشخص باعتبار وجوده الخارجى كما ان معنى الحيوانية اوالانسانية امر قائم بزيد الموجود فى الخارج وجزء من مفهومه الذى هو حقيقة الذهنية فقوله اما اصطلاحا نصب على انه مفعول له وقد وجد فيه شرط حذف اللام وقوله او لان الحسن لعينه عطف على اعتبار الاصل وقوله فى تلك الجزئيات يعنى ما قلنا انه حسن لعينه واطلقنا عليه اسم الحسن بمعنى فى نفسه انما هو يكون جزئيات فاذا وجد الطبيعة الموصوفة بالحسن لعينها فى تلك الجزئيات فهى حسنة لمعنى فى نفسها وهو ظاهر وحسنة لعينها ايضا اى لماهيتها الجنسية او النوعية فاطلاق اسم الحسن لمعنى فى نفسه على الجزئيات المذكورة يكون بطريق الحقيقة واطلاق اسم الحسن لعينه عليها بطريق المجاز وهذا هو المراد بقوله وهى لايكون حسنة الا لمعنى فى نفسها وقوله اوحسنة لغيرها لم يقع على الاسلوب وهو ان يقال اولمعنى فى غيرها اويقال فى المعطوف عليه وهى لا يكون الاحسنة لمعنى فى نفسها .

۲) قوله ما يكون مفهوم الفعل والاحسن ان يقال ما يكون داخلا فى مفهوم الفعل الشرعى اوالاصطلاحى فهو الجزء فلا يرد ان كل فعل يمكن تقرير مفهومه على وجه يكون الامر الصادق عليه مما يتوقف عليه المفهوم فيقال الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى بنحو القتل وتخريب الديار اويقال الجهاد فرار الكفار قصدا الى الاعلاء وايضا لا يرد ان الاضافات يتوقف مفهومها على الطرفين وهما خارجان عن مفهومها فالتوقف على الشئ لايوجب جزئيته .

۳) قوله اما الجهاد فمفهومها القتل اه لعل تأنيث الضمير باعتبار المجاهدة اوالمحاربة اوالحرب فى الصراح كار زار وهى مؤنث يقال وقعت بينهم حرب والظاهر ان اجتماع الامور الثلثة كما يقتضيه العطف بالواو ليس بشرط فى الجهاد بل من كان حاضرا فى العسكر عند القتال ولم يقاتل ولم يضرب ولم ينهب لكن خرج من المنزل بنية اعزاز الدين وارهاب العدو فهو ايضا مجاهد بدليل انه شريك فى المغانم.

۴) قوله اذا عرفت هذا الاشارة الى انقسام كل من الحسن والقبيح الى الاقسام الخمسة فلو اراد المنكر بالحسن والقبح لذاته ما يعم الحسن والقبح لجزئه اى الحسن لامر غير خارج فمعرفة الانقسام الى كل من الحسن والقبح لعينه والحسن لجزئه ويستلزم العلم ببطلان قول المنكر فانه سلب كلى فلو اراد خصوص الحسن والقبح لعينه فمعرفة الانقسام الى الحسن لعينه خصوصا على التوجيه الاول واطلاق اسم الحسن لمعنى فى نفسه يستلزم العلم بالبطلان لا معرفة الانقسام الى الحسن لجزئه ولا على التوجيه الثانى.

۵) قوله فلا يكون حسنا لذاته لان ما بالذات لايختلف بالعارض. ۶) قوله لان الاختلاف اه اى يبطل بناء الانكار على الدليل المذكور لعدم دلالته عليه وليس المعنى انه يبطل الانكار لعدم دلالة الدليل فلا يرد ان عدم دلالة دليل لا يستلزم عدم الدليل اصلا ولو سلم فعدم الدليل لا يستلزم بطلان المدعى. ۷) قوله لان الاضافة داخلة اه هذا الجواب انما ينفع اذا كان قول المنكر السلب الكلى وهو نفى الحسن لعينه ونفى الحسن لجزئه واما اذا كان نفى الحسن لعينه فقط فلا ينفع لان فرض دخول الاضافة انما يقتضى الحسن لجزئه دون الحسن لعينه.

۸) قوله والاعراض النسبية تتقوم اه لا يقال ان النسب والاضافات لا وجود لها فى الخارج على ما قالوا والافعال الاختيارية موجودات فى الخارج فكيف يتصور تقوم الموجودات بالمعدوم لانا نقول المراد ان صورها الذهنية ومفهوماتها العقلية متقومة بالاضافات وهى غير موجودة فى الخارج على ان تقوم الموجود بالمعدوم غير مستبعد فان انتقال زيد الى غير مكانه الاول بالخطوات موجود يتقوم بخطوة بعد عدم خطوة. ۹) قوله فقولنا شكر المنعم اه لا مدخل له فى الجواب بل بمجرد التحقيق.

١) قوله كالتصديق فى شرح المغنى كالتصديق بالقلب بالله وصفاته ولا شك ان هذا غير كاف فى الايمان بل لابد من التصديق بجميع ما علم يقينا مجئ النبى عليه السلام به من عند الله كالثابت بالخبر المتواتر واجماع الصحابة واجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة بشرط ان لا يكون الاجماع مختلفا فيه كالاجماع السكوتى والاجماع المركب وهو بالاختلاف من القولين نفيا للقول الثالث واماما علم مجيئه به علما ظنيا لطمانينة كالثابت بالخبر المشهور والاجماع المختلف فيه فالتصديق به غير لازم فى الايمان فى التحقيق وفى شرح المغنى ان شمس الائمة رحمه الله نص على جاحد الخبر المشهور لايكفر بالاتفاق فلا بد من التصديق بالجميع اجمالا فيما لو حظ اجمالا واما اذا لوحظ تفصيلا فيجب عليه التصديق تفصيلا فاذا سئل عن وجوب الصلوة ولم يصدق كان كافرا كذا فى شرح المقاصد ثم التصديق بالجميع لايحتمل السقوط فكذا التصديق بالبعض لانه جزئه فيصح صرف كلام المصنف الى ماذكر فى شرح المغنى ايضا.

اما الاول فاما ان لايقبل سقوط التكليف كالتصديق[١] واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه[٢] والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته[٣] الابان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا فى الايمان ولا نجعل[٤] عمل الاركان داخلا فيه واعلم[٥] ان المنقول من علمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا

قوله اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لاينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا للمأمور به لالذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لايقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته اولجزئه اولغيره قوله واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يأمر بها ويكتفى ويجعلها اهم

فمن

٢) قوله حالة الاكراه اراد الاكراه بالملجئ اذ لا رخصة فى اجراء كلمة الكفر بغير الملجئ.

٣) قوله فلا يتم صفته اه تركب الانسان من الروح وبه الادراكات ومن الجسد وبه الافعال الظاهرة يقتضى ان لايتم صفته الا ان يكون متعلقة بهما باشتمالها على بعض الادراكات وعلى بعض الافعال فالايمان لابد فيه مع التصديق من الاقرار والاعمال لابد فيها من النية فى العبادات المقصودة ومن الايمان والاعتقاد بالحقية من الجميع ذكر فى المحيط ولو تيمم الكافر ثم اسلم لم يجزه ان يصلى بذلك التيمم عند ابيحنيفة ومحمد رحمهما الله.

٤) قوله ولا نجعل اه على لفظ المتكلم اى علمائنا لم يجعلوا العمل بالاركان داخلا فى الايمان على خلاف ما ذهب اليه جمهور المحدثين وان كان قد يدل على الايمان حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه عندنا كذا فى كشف المنار.

٥) قوله واعلم ان المنقول اه ذهب طائفة من علمائنا الى ان الايمان مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان وهو الاختيار شمس الائمة وفخر الاسلام والدليل على ان ذلك ما ذكر فى المصابيح من قوله ومن عبادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان من العمل فهذا الحديث يدل على ان الشهادة المذكورة وهى الاقرار باللسان يوجب دخول الجنة وان كان مع المعاصى مع القطع بان الكافر لايدخل الجنة فالايمان يتحقق بالاقرار بدون الاعمال وكان النبى عليه السلام ومن بعدهم يحكمون بكفر المنافق كذا فى شرح العلامة للعقائد فهذا يدل على مجرد الاقرار بدون التصديق غير كاف فى الايمان وذهب طائفة اخرى منهم الى انه هو التصديق بالقلب وهو مذهب جمهور المحققين واختيار شيخ ابى منصور والدليل على ذلك قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان الى غير ذلك فالاقرار على هذا المذهب انما هو شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا ولم يذهب احد الى ان الايمان هو التصديق فقط والاقرار شرط له عند الله وفى حق الثواب فى الآخرة.

فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقرفيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر هي عطف على قوله كالاقرار.

من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره * ويجب ان يعلم ان معناه وهو الذي يقال له بالفارسية بكرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار * فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الاقبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى * فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأموربه الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه.

---

۱) قوله فمن صدق بقلبه تفريع على قوله والاقرار يلحق به فانه يدل على الاعتبار الامرين الركنية والتبعية فباعتبار امر يلزم عدم الايمان فيما ترك الاقرار بدون عذر وباعتبار امر يلزم ثبوته فيما ترك بعذر ثم التصديق لما كان مكلفا به لابد ان يكون امرا اختياريا فليس المراد به حصول العلم بوقوع النسبة اولا وقوعها بل المراد ربط القلب بذلك الاعتقاد ومثبة اليه فلا بد ان لا يدع نفسه في مرتبة الشك ولكن لا يلزم التصديق اليقيني بلا ظن يخرج عن عهدة الايمان.

۲) قوله ولم يصادف في تاج المصادر البيهقي المصادفة يافتن.

۳) قوله وكالصلوة في كشف المنار انها حسنة لمعنى في نفسها فانها يتأدى بافعال واقوال يدل على التعظيم فان اولها الطهارة سرا اوجهرا ثم جمع الهمة داخل السر والانصراف عما دون الله تعالى وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما ربط به ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثنائه لا يشوبه ذكر سورة ثم قراءة كلامه منتصبا بجوارحه هيئة وخضوعا وخشوعا ثم يحقق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله فعلا وهو الركوع والسجود المرئيان بذكر ما هو تنزيه الله تعالى ثم مع كل حركة يكبر فدل على ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه فقوله اولها الطهارة سرا وجهرا اراد الايمان والوضوء فهما شرطان للصلوة وقوله ثم جمع الهمة معناه ان المصلي في زمان النية لابد ان يكون هذه الصفات وقوله الى نبذ ما ربط به المراد تلك الصفات وذكر في الهداية والاصح ان يرفع اولا ثم يكبر لان فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى والنفي مقدم فلا يبعد ان يكون المراد ذلك وضم الجوارح عبارة عن وضع اليمين على الشمال وصرف الطرف الى الارض فيجتمع نظر العينين في موضع والهيئة الخوف والخضوع والتواضع وكذا الخشوع ولعل المراد باحدها التواضع ظاهرا وبالآخر التواضع باطنا وقوله ثم يحقق اه جملة بتقدير المبتدأ اي ثم اولها التحقيق وذكر في التحقيق ان تقدم الافعال على الاقوال لان مبنى الصلوة على الافعال الا ترى انها يجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا يجب في عكسه.

۱) قوله يسقط بالعذر كعذر الاكراه وكعلة المرض الى حيث لا يقدر على الايماء بالرأس وكالصيرورة شيخا فانيا وعند زوال العذر في هذا المسائل يجب القضاء وكعذر الحيض ولا يقضى بعد ما طهرت.

واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو رفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت لكن الفقير والبيت لايستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلايحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضالله تعالى .

قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذى لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذى هوركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها * لايقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذى لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لاينافى الحسن لعينها بل يؤكده الايرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بهما الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما * ومنها مايحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واماالزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه * فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لاعبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامرهو نفس الافعال التي ورد الامر بها * اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له * واما الثانى فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ للعبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها فكانها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لادخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها * واعترض بان الوسائط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لادخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف رحمه الله بان الوسائط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولاخفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ماصرح به المصنف رحمه الله

برد

١) قوله واما ان يكون اه في شرح المغنى والنوع الثالث من الحسن لعينه ماالتحق مع وجود الواسط بما كان حسنا لعينه بعدم الاعتداد بالواسط فهو حسن لعينه حكما فلهذا القسم اسامى الشبيه بالحسن لمعنى في غيره وبالحسن لعينه والحسن حكما فهذا القسم جعله المصنف رحمه الله من الحسن لمعنى في نفسه وشابها للحسن لمعنى في غيره لما ذكره.

٢) قوله يشبه ان يكون اه في التحقيق ان حسن الزكوة لسبب دفع حاجة الفقير لا بنفسها لان نفسها بلا اعتبار ذلك محض تنقيص المال واضاعته وذلك ممنوع عقلا وشرعا وايضا حسن الصوم لسبب انه قهر النفس الامارة بالسوء التي هى عدو الله تعالى وعدوك كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت بمعاداتى قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وبلا اعتبار عداوة النفس هو ليس الامنع نعم الله تعالى عن مملوك الذى خلقت له فلا يكون حسنا لذاته وايضا الحج حسن لسبب انه زيارة امكنة اعظمها الله وان تعظيمها تعظيم صاحبها ولولا ذلك لكان محض سير وقطع مسافة كالتجارة وزيارة البلاد .

يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لايكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم[1] ان جهة حسنها لمعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا[2] عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل[3] المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما[4] امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه[5] خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر

قوله يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعرى * واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعرى لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط فى حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شىء واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به فى الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به * فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شىء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا .

---

١) قوله اذ بينتم اه قيل هذا لا ينافى الحسن لعينه لمعنى الحسن لعينه لمعنى الحسن لماهية الجنسية او النوعية ولا ينافى الحسن لجزئه لان الزكوة وامثالها عبادة وتعبد الله تعالى على وجه مخصوص كما قال المصنف من قبل ان الصلوة عبادة مع خصوصية قوله فيكون عينها اه قيل كيف يصح ذلك التفريع وكون الشىء عبادة محضة ليس عين كونه مأمورا به وهو ظاهر ولا مساويا له ولا اخص منه مطلقا فان العبادة تطوع ليس مأمورا به والمأمور به اذا كان محض حق العبد لا يكون عبادة فالحسن اذا كان لكون الشىء عبادة محضة لا يلزم ان يكون لكونه مأمورا به .

٢) قوله فهذا عين مذهب الاشعرى قيل ان المذهب الاشعرى ان الحسن والقبح لا يعرفان الا بالشرع دون العقل وانهما ليس لذات الفعل او لصفة له واذا فرض ان الحسن لمعنى فى نفس الفعل هو كونه مأمورا به انما يلزم ان لا يعرف الحسن لمعنى فى نفس الفعل الا بالشرع كما لا يعرف الكون مأمورا به الا بالشرع وانما يلزم ان لا يكون القسم المذكور لذات الفعل او لصفة له واما الحسن لمعنى فى غير الفعل فيجوز ان يكون لصفة اضافية له متعلقة بالاضافة لا الغير يعرف بالعقل فلا يلزم القول بمذهب الاشعرى وايضا يجوز ان يكون المراد او غير المعنيين المذكورين وهو ان يكون الحسن اما لذات الفعل او جزئه او يكون لكونه مأمورا به فلا يلزم شىء من الاستحالتين المذكورتين من القول بمذهب الاشعرى وعدم كون الزكوة وامثالها من هذا القسم .

٣) قوله لان كل المأمورات اه قيل هذا لا يوجب عدم صحة التقسيم فليكن التقسيم باعتبار صدق الحسن لمعنى فى غيره على غير المأمورات ولو اجيب بان المراد انه لا يستقيم التقسيم الى مأمور به حسن لمعنى فى نفسه والى مأمور به حسن لمعنى فى غيره كالسعى الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنازة كما فعل المصنف قلنا دخول جميع المأمورات فى القسم الاول لا ينافى دخول البعض فى القسم الثانى ايضا على ان يكون ذات وجهين كما ذكرتم فى الزكوة ونحوها .

٤) قوله بل انما امر به اه هذا غير داخل تحت قوله قد علم ما تقدم لانه لم يذكر فيما تقدم غير ان الحسن والقبح عند بعض اصحابنا قد يكونان لذات الفعل له او لصفة له وقد يعرفان عقلا ايضا ولم يمض ان الامر بالشىء يكون حسنا يقتضى كونه اما جعله من قبيل من قتل قتيلا فله سلبه وهو مجاز فخلاف الظاهر ثم الاتصاف بكونه احسانا لا ينفك عن الاتصاف بكونه حسنا يتعلق به المدح وهو ظاهر ويتعلق به الثواب بقوله تعالى لا يضيع اجر المحسنين فيثبت الحسن الذى فيه النزاع قبل الامر فمذهب الاشعرى انه حسن لانه امر به ومذهبنا انه امر به لانه حسن .

٥) قوله لكنه خفى على العقل فيه رد على المعتزلة فيما قالوا ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان جعل الحسن اذا كان من العقل لا يكون خفيا عليه .

١) قوله فالامر بالزكوة اه هذا جواب باختيار الشق الاول وما قبله توطئة لذكره واشارة لالجواب باختيار الشق الثانى بان مذهب الاشعرى انما هو كون مطلق الحسن كون الفعل مأمورا به لا كون الحسن لمعنى فى نفس الفعل اياه وتقريره انا نختار الشق الاول ومابيناه لايقتضى ان يكون حسن الزكوة وامثالها لا لذاتها اولجزئها بل لكونها تعبد اومأمورا بان الامر بها مطلق فيكون معروفا الى الحسن لمعنى فى نفسه . ٢) قوله على ما يأتى اه قيل ان الامر بالزكوة ان لم يكن مطلقا فلايدخل على الحسن لمعنى فى نفسها على مقتضى الكلام الآتى وان كان مطلقا فالزكوة يكون مثل التصديق غيرقابل بسقوط التكليف وليست من القسم الثالث والجواب ان اطلاق الامر انمايقتضى ذلك اذا لم يكن امر صارف عن ذلك وذا غيرمسلم فلم لايجوز ان يكون صارف عن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم المشابهة للحسن لمعنى فى غير الفعل ولا يكفى عن صارف من اعتبار ان الحسن لمعنى فى نفس الفعل . ٣) قوله والثانى ان الاتيان اه هذا جواب باختيار الشق الثالث ومنع الانحصار فى المعنيين المذكورين تقريره انا نريد بحسن الزكوة بمعنى فى نفسها حسنها لا لذاتها اولجزئها ولا لكونها مأمور بها بل لكونها طاعة للامر فوصف الكون طاعة وتركه مخالفة الامر غيروصف الكون مأمورا به بدليل ان الثانى موجود عند مخالفة الامر فكما ان نفس اداء الصلوة والزكوة فعل بدون اعتبار انه اتيان بالمأمور به فكذلك نفس الاتيان بالمأمور به من غير اعتبار انه باداء الصلوة اوالزكوة فعل آخر فكما انهما يوصفان بالحسن فكذلك الاتيان يوصف بالحسن غيران حسن الاتيان المذكور باعتبار نفسه وحسن الزكوة باعتبار الاتيان المذكور فلواعتبر الاتيان فى مفهوم الزكوة كان حسنها باعتبار الجزء ولواعتبر خارجا عن مفهومه كان باعتبار الخارج . ٤) قوله فان شكر المنعم يعنى ان الشكر فى الاصطلاح صرف العبد جميع مااعطاه الله تعالى الى ماخلق لاجله وكل طاعة فهى صرف العبد ماله اوجنانه اولسانه اوارکانه الى امتثال امرالله تعالى مندرج تحت الشكر فاذا لم يكن الشكر حسنا عقلا لم يكن جزئه حسنا عقلا اوالمعنى ان الشكر وهو فى العرف عبارة عن تعظيم المنعم لكونه منعما مما امر الله تعالى به قال الله تعالى فاذكرونى اذكركم واشكرونى ولا تكفرون والاتيان به ليس بحسن عقلا عند الاشعرى فكذا سائر الاوامر .

فالأمر[1] بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما يأتى[2] فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكنا لانعلم ذلك المعنى والثانى[3] ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان[4] شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لأنه[5] اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه[6] حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى انه اتى به لكونه حسنا لعينه اولجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم[7] فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء[8] الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوى[9] بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى[10] شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط[11] لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف[12] المعاملات على ما[13] يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى.

قوله فامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها لقائل ان يقول لانسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر به لدفع حاجة الفقير ونحوه .

٥) قوله لانه اتيان اه قيل هذا الدليل يقتضى ان يكون السعى الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنازة ايضا حسنا لمعنى فى نفسه بان الاتيان بكل منها اتيان بالمأمور به .

٦) قوله فانه حسن لعينه اه من قال بان الايمان ليس التصديق من غير جزئية الاقرار فهو حسن لعينه وليس حسنا لجزئه ومن قال لجزئية الاقرار وهو ايضا حسن لعينه فهو حسن لعينه وحسن لجزئه ايضا فكل ماهو حسن لعينه ان كان مركبا فهو حسن لجزئه وان كان بسيطا كالتصديق عند من قال ان تصور النسبة هى مورد الوقوع واللا وقوع وتصور طرفيها خارج عنه شرط له وهو تصور الوقوع فهو ليس بحسن لجزئه . *) قوله لكن لم يؤمر به اوقد امر ولكن قد آتى به بطريق افادة مع الغفلة عن كونه مأمورا به كالاكل قدر ما يندفع به الهلاك .

٧) قوله فعلم فساد اه الظاهر ان هذا رد لقول المعترض فيما سبق لان كل المأمورات اه ولاشك ان مراده بهذا المعنى كون الفعل مأمورا به لا كون اداء الفعل اتيانا به من حيث انه اتيان بالمأمور به وكل المأمورات يتصف بالكون مأمورا به وان لم يكن البعض متصفا بالكون فاتيانه من حيث انه مأمورا به فاذا كان الحسن لمعنى فى نفس الفعل بمعنى كونه مأمورا به يلزم ان يكون جميع المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى فعلم فساد ما قال بالفساد .

٨) قوله فالوضوء الغير المنوى اه قال المصنف فى شرحه للوقاية من النية فى الوضوء ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يحتمل الوجهين ان ثواب الاعمال بالنيات فان صحتها فى الدنيا والخروج عن عهدتها بالنيات والاول مراد بالاجماع فهذا عدم الثواب الوضوء الغير المنوى فيلزم عدم الحسن لمعنى بمجموع المدح والثواب اما الحسن بمعنى المدح فقط فلو سلم انه كائن فى الامر الغير المنوى فهذا غير مختص بمذهبنا اذ الشافعى رحمه الله انما انكر صحة الصلوة بهذا الوضوء دون تعلق المدح به فلا وجه لقوله عندنا عند ارادة هذا المعنى واما ارادة الصحة المذكورة فغير مناسب لما فيه الكلام وهو الحسن تعلق المدح والثواب بالفعل .

٩) قوله والمنوى بنية اه واما المنوى بنية نفس الوضوء من غير ملاحظة انه امتثال امر الله تعالى فهو حسن لاجل الصلوة بالاتفاق على معنى صحة الصلوة .

١٠) قوله حتى شرط فيه اه متعلق بقوله فصارت تعبدا محضا والاظهر عدم تذكير الضمير فى قوله شرط فيه لانه راجع الى الزكوة ونحوها الا ان التذكير مبنى على اعتبار انها تعبد اوعلى ان الضمير بحسن الزكوة ووجوبها . ١١) قوله يشترط لها الاهلية الكاملة الاهلية انما هى بالعقل فكمالها بكماله وهو بلوغ مع عدم الجنون وعدم العته وقصورها بقصوره كما فى الصبى والمعتوه واما المجنون فليس اهلا للاداء اصلا لا اهلية كاملة ولا اهلية قاصرة لعدم العقل اصلا فلا يصح ايمانه فاذا زال الجنون بعد ما آمن فى الجنون يجب عليه الاعادة بخلاف الصبى والمعتوه فبوجود اصل العقل كان لهما ضرب اهلية للاداء فيصح ايمانهما كل ذلك يأتى فى فصل الامور المعترضة على الاهلية حتى لا يجب على الصبى وكذا المعتوه فانه كالصبى فى الاحكام وينبغى ان يخصص ذلك بما سوى الايمان فيكون موافقا لما يأتى فى الفصل المذكور من قوله فيسقط عن الصبى ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان . ١٢) قوله بخلاف المعاملات اراد حقوق العباد . ١٣) قوله على ما يأتى قال فى ذلك الموضع فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على الصبى وكذا ما كان فعله يشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب والزوجة لاجله نسبة الاجزية كالعقل وهو الدية بسبب قتل الغير ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث واما حقوق الله تعالى فالعبادات لايجب عليه .

واما الثانى وهوالحسن لغيره فذلك الغير امامنفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفى هذه العبارة تغيير [١] وقدكانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى قائم بنفسه لأن الاعراض لاتقوم بنفسها [٢] فالمراد به انه لايكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا [٣] كالسعى الى الجمعة [٤] حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة [٥] حيث يسقط بسقوطها فلايحتاج فى كونه وسيلة [٦] لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد [٧] لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة [٨] لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لايشرع الجهاد [٩] وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين .

قوله فذلك الغير امامنفصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فضرب منه ماهو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لايتأدى بالذى قبله بحال اى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ماهو حسن لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لايتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه مالا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق البيت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولايخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوه الجنازة بالغير .

١) قوله وفى هذه العبارة الخ ذكر فى التلويح أن عبارة فخر الاسلام الخ هكذا فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لايتأدى بالذى قبله فغيرها المصنف الى قوله فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذه الامور به ثم غير ذلك الى ما ذكر فى المتن وههنا تغييران احدهما فى كلام المصنف والآخر فى كلام فخر الاسلام .

٢) قوله لان الاعراض لا تقوم بنفسها يعنى ان الغير الذى كان الحسن لاجله كالسعى الى الجمعة عرض فلا يتصور فيه القيام بنفسه بمعنى التجريد عنه من غير ان يكون تابعا للغير فى التحيز كما هو تعريف العرض عند المتكلمين ولا بمعنى الاستغناء عن محل يقوم به من غير ان يكون مختصا بشئ بحيث يصير نعتا وذلك الشئ منعوتا كما هو تعريفه عند الحكماء .

٣) قوله يكون مكررا قيل هذا ان اريد بالانفصال عدم القيام بالشيء اما اذا اريد عدم الاتصال والمقارنة فى الوجود فلا تكرار لان عدم قيام الشئ بالشيء لا يستلزم عدم الاتصال فان الفعل والانفعال لايقوم احدهما بالآخر وبينهما تلازم فى الوجود ومثل ذلك المتضايفان كالابوة والبنوة وايضا قوله منفصل فى مكان قول فخر الاسلام لا يتأدى بالذى قبله فالمراد بانفصال الغير عن المأمور به عدم تأديته به فحينئذ لاتكرار لان عدم قيام الشئ لا يستلزم عدم تأديته به الاترى ان الدين لايقوم بالعين ولا العين بالدين والدين يتأدى بالعين .

٤) قوله كالسعى الى الجمعة قال البيضاوى فى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ان الذكر هو الخطبة وقيل الصلوة والسعى الاسراع فى السير دون العدو .

٥) قوله وليس قربة مقصودة لايبعد ان يكون الضمير الى السعى والوضوء بتأويل وليس بشئ منهما .

٦) قوله فلا يحتاج قيل هذا التفريع يدل على ان ماليس قربة مقصودة لايحتاج الى النية و هذا منقوض بالتيمم حيث يحتاج الى النية مع انه ليس عبادة مقصودة .

٧) قوله كالجهاد وهذا الكلام يدل على ان الاعلاء قائم بالجهاد فيكون صفة له محمولا عليه بالاشتقاق فيلزم عدم الاتحاد بينهما فى الخارج وكلامه فيما سبق فى قوله ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى يدل على انه غير قائم به بل هو محمول عليه بالمواطأة حتى يلزم الاتحاد بينهما فى الخارج فيلزم التدافع والجواب ان كل ذلك مبنى على التجوز والاصل ان يقال ان الغازى المجاهد يعلى كلمة الله تعالى واذا قيل ان الجهاد يعليها فالمعنى انه سبب للاعلاء وهو يتأدى وكذا اذا قيل ان الجهاد اعلاء كلمة الله فحينئذ لاتدافع .

٨) قوله وصلوة الجنازة هذا التمثيل لايستقيم الا ان يراد بقيام الغير بالمأمور به تأدى الغير مفهوما به والا فقضاء حق الميت عين صلوة الجنازة فى الخارج فلا غير به وحينئذ لايتصور القيام المستدعى لكون احدهما وصفا كالسواد والآخر موصوفا كالجسم واما الجهاد والاعلاء فهما متغايران فى الخارج فاعزاز الدين وترويج الاسلام اثر الجهاد ومرتب عليه .

٩) قوله لا يشرع بل لا يتصور لان المقاتلة مع الكفار فرع وجود الكافر قوله يتأدى بعين المأمور به تأدى امر بامر باحد الوجوه ان يتحدا فى الخارج اويكون احدهما جزء من الآخر اولازما سواء كان وصفا له اولا شبيها بالقسم الاول وجه الشبه ان جهة الحسن فى الموضعين لاينفك عن المأمور به .

ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى فى نفسه وجه المشابهة[1] ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن فى الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله كما ان السعى فى المفهوم غير الاداء لكن فى الخارج عينه وكما ان[2] الحيوان فى الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن فى الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل ليست حسنة لمعنى فى نفسها لكن فى الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فشابه[3] هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة فى المفهوم وفى الخارج والامر المطلق[4] اى من غير انضمام[5] قرينة تدل على الحسن لمعنى فى نفسه اوغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى نفسه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة هذا المأمور به لما علم[6] ان المطلق ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا

قوله ولما كان المقصود يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى فى الغير الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط اويشبه الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولايخفى ان استدلاله الثانى وهو ان يكون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لايدل الاعلى كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فى شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى كلام فخر الاسلام رحمه الله.

---

١) قوله وجه المشابهة مبنى المشابهة على امرين المغايرة بين الطرفين والمشاركة فى وصف فيعرض لهما والاحوط ان يقال وجه المشابهة ان مفهوم الاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد فحينئذ يصح نفى الحسن لمعنى فى نفس الجهاد واما اذا نفى العينية بين المفهومين ولم يتعرض لنفى جزئية مفهوم الاعلاء عن الجهاد فلا يستقيم النفى لان اللازم ان لا يكون حسنا لعينه فلم لا يجوز ان يكون لجزئية ليكون داخلا فى الحسن لمعنى فى نفسه. ٢) قوله وكما ان الحيوان القياس مع الفارق ففى الحيوان والناطق يوجد ثالث يكون كل منهما محمولا عليه بهو هو وفى الجهاد والاعلاء لا يوجد ذلك فالاول مؤثر والثانى كالضرب والتأديب فكما ان التأديب يحصل بمجموع الضرب والامر بالخير والنهى عن الشر فكذلك الاعلاء يحصل بمجموع الجهاد ودعوة الناس الى الدين بتبليغ الاوامر والنواهى.

٣) قوله فشابه يعنى شابه الحسن لعينه والحسن لجزئه الصادق عليه فى ان كلا منهما حسن لما هو هو فى الخارج وايضا يشابه الحسن لجزئه غير الصادق عليه فى ان كلا منهما حسن لما هو غير خارج عنه فى الخارج ذكر فى التلويح ان الفرق بين هذا القسم وبين الزكوة ونحوها حيث جعل الاول حسنا لمعنى فى غيره شبيها بالحسن لمعنى فى نفسه وعكس الامر فى الزكوة انه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط صيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمة ولا شك ان ماذكر ثمة تيسر مثله ههنا فيقال ان الدين وهو لوجود الانسان لا يستحق بهذه العبادة وفيها هدم بنيان الرب تعالى فارتفع الواسطة حتى صار تعبدا محضا وقيل الفرق ان الزكوة حسن لانها عبادة ومعنى العبادة جزء من مفهومها وصادق عليها فوجد الامران الجزئية والايجاد الخارجى واما معنى الاعلاء فليس جزء من مفهوم الجهاد فوجد امر واحد على زعم من قال بالاتحاد الخارجى بينهما وكذلك معنا قضاء حق الميت ليس جزء من مفهوم صلوة الجنازة.

٤) قوله والامر المطلق اذا قلت اضرب حكما يدل على معنى الضرب كذلك يدل على طلبه فكل من المعنيين يحتمل الاطلاق والتقييد فالطلب اذا كان مقيدا بما يدل على الوجوب والندب والاباحة فذاك وان كان مطلقا عن ذلك فهو محمول على الوجوب لانه الكامل ثم الوجوب وهو مستلزم للحسن قد يكون مقيدا بما يدل على ان الحسن لعين الفعل اولجزئه اولخارجه وقد يكون مطلقا وعند الاطلاق يحمل على احد الوجهين الاولين وايضا قد يكون مقيدا بما يدل على عدم قبول سقوط الوجوب اوقبوله وقد يكون مطلقا وحينئذ يحمل على الاول فهذا الاطلاق والتقييد ملحق بصيغة الامر فعند اطلاقها يحمل على الاول من الاول.

٥) قوله اى من غير انضمام متعلق بالمقدر تقديره اى الذى صدر من ماهيته هى غير انضمام اه.

٦) قوله لما علم ان المطلق ينصرف اه قال المصنف فى فصل حمل المطلق على المقيد فى الشرح قال علماءنا ان المطلق ينصرف الى الكامل حتى ان الماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد.

بان

١) قوله بان يكون للايجاب قد يقال لواريد ان الامر المطلق عن قرينة الحسن لمعنى فى النفس اوالغير وعن قرينة عدم قبول السقوط اوقبوله يلزم ان يكون للايجاب فهذا غير لازم لجواز ان يكون هذا الاطلاق مقارنا للتقيد بمايدل على مجرد الندب دون الوجوب ولواريد ان الامر المطلق قرينة الندب اوالاباحة يلزم ان يكون للايجاب فهذا غير مناسب للمقام اذ الكلام فى المطلق بالمعنى الاول بدليل قوله اى من غير انضمام. ٢) قوله اى لولم يكن الشىٔ هذا منقوض بامر الاباحة فان فعل المباح وتركه سواء لا يتعلق به مدح او ثواب فلا حسن
٣) قوله لان الشىٔ اه هذا توطئة للدليل وهو قوله فالايجاب يدل اه وليس بدليل لئلا يرد انه يقتضى ان يكون الحسن الكامل الذى يقتضيه الايجاب هو المصلحة العظيمة فى الفعل والمفسدة العظيمة فى الترك وهذا لا يستلزم الحسن الكامل الذى كلامنا فيه وهو ما يكون لمعنى فى نفس الفعل غير قابل للسقوط.
٤) قوله وكمال الحسن اه لواريد ان الكمال الذى يدل عليه كمال العناية ذلك فالمنع فان كمال العناية انما يدل على كمال الحسن بمعنى المصلحة العظيمة فى الفعل ولو اريد ان كمال العناية انما يدل على كمال الحسن مطلقا وذلك فلا يلزم دلالة الايجاب على الحسن لمعنى فى نفسه وعلى عدم سقوط التكليف ويمكن الاستدلال على وجه لا يحتاج الى اعتبار الدلالة على الايجاب الذى هو كمال الامر فيقال ان مطلق الامر يدل على مطلق الحسن ومطلق الحسن محمول على الفرد الكامل كسائر المطلقات.
٥) قوله وكونه عبادة اه اى كون المأمور به عبادة يوجب ذلك الظاهر ان الاشارة الى كمال صيغة المأمور به اوالى القسم الاول انما توجب كونه من القسم الاول وهذا عطف على قوله والامر المطلق يتناول الخ لا على قوله لان كمال الامر اه لانه لا يصلح دليلا على ان اطلاق الامر يقتضى تناوله القسم الاول.

بان[1] يكون للايجاب فاما الامر الذى للاباحة او الندب فناقص فى كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لولم[2] يكن الشىٔ حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان[3] الشىٔ لولم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال[4] العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه[5] عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة[6] الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور بـه وانما اختيرت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان[7] المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق[8] بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال[9] الشافعى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون[10] المشروع فى ذلك اليوم الا هى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا[11] لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

قوله والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشىٔ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينهما وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر.

٦) قوله اشارة اه اشارة الى ان معنى العبادة لا يقتضى عدم قبول السقوط وقوله بمعنى انه اتيان اه اشارة الى انه لا يقتضى الحسن لعينه اولجزئه كما فى الجهاد وصلوة الجنازة ثم المقتضى لذلك المعنى انما هو الكون مأمورا به وان كان فى غير العبادة كما فى رد المغصوب ولما العبادة التى لم يؤمر بها فلا يصح ان يقال انه حسن من حيث انه اتى به لامتثال الامر به.
٧) قوله لان المعنى الاول اه هذا محتمل الوجهين احدهما ان المراد معنى لفظ الحسن لمعنى فى نفسه الاول ومعناه الثانى فالاول ان يكون الحسن لعينه اولجزئه والثانى ان يكون لكونه اتيانا بالمأمور به من حيث انه اطاعة الامر والثانى ان المراد معينا الضرب الاول من القسم الاول المدلول عليهما الصريح اللفظ اولا وبالاشارة ثانيا فالاول الذى لا يقبل بسقوط التكليف من الحسن لمعنى فى نفسه والثانى الحسن لمعنى فى نفسه باعتبار بمعنى انه اتيان بالمأمور به من غير اعتبار عدم قبول السقوط فالاول على الاول لا يكون مقتضى الامر بالمعنى المصطلح وهو اللازم المتقدم لان الامر بالشىٔ لا يستلزم كونه حسنا لعينه اولجزئه فلا يكون لازما فكيف يكون لازما متقدما وكذا الاول على الثانى فان له جزئين الحسن لمعنى فى نفسه وعدم قبول السقوط والامر بشىء لا يستلزم شيئا منهما فلعل المراد بكونه مقتضى مجرد التقدم فان الاول عين الوجهين متقدم على الامر قطعا قال المصنف من قبل ان حسن الفعل عند الاشعرى كونه مأمورا به وعندنا امر بالفعل لكونه حسنا فالحسن لمعنى فى نفس الفعل متقدم على الامر به وكذلك عدم قبول السقوط فانه امر ازلى ثابت قبل التكليف فان سقوط التكليف لا يتصور الا بعده فان قلت ان الدليل انما يدل على كون المعنى الاول مقتضى للامر والكلام فى انه مقتضى لكمال الامر وهو الايجاب قلنا ان الامر متقدم على الايجاب فاذا كان مقتضى الامر متقدما عليه كان متقدما على الايجاب وان قلت ان الدليل انما يدل على كون معنى الثانى موجب للامر والكلام فى انه موجب لكون المأمور به عبادة قلنا المراد بكونه موجبا للكون عبادة كونه موجبا للامر باعتبار ان الكون عبادة من لوازمه.
٨) قوله والفرق بينهما وهو اشتراط التقدم فى الاقتضاء فى الايجاب وقيل المراد بالاقتضاء الدلالة فى الجملة وبالايجاب الدلالة على وجه الآكد.
٩) قوله فقال الشافعى تفريع على ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول على مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فنقول ان الامر بالجمعة مطلق فيقتضى حسنها لمعنى فى نفسها لا لكونها قائمة مقام الظهر حتى يكون حسنه لغيرها ولا يخفى انه لا مدخل فى هذا الفرع لعدم قبول السقوط فيصح التفريع على ان يتناول الامر المطلق القسم الاول مطلقا عن التقييد بضربه الاول. ١٠) قوله وان لا يكون المشروع فى ذلك اليوم الا هى اذ لو فرض ان المشروع هو الظهر لكان مشروعيتها باعتبار القيام مقامه فلا يكون حسنها لمعنى فى نفسها هف. ١١) قوله قلنا لما كان الواجب اه معناه لا نسلم اطلاق الامر بالجمعة عن غير قرينة يدل على الحسن لغيرها فان وجوب قضاء الظهر دون الجمعة قرينة ان الاصل هو الظهر وحسن الجمعة لقيامها مقام الظهر وللخصم ان يقول ان الواجب من الاصل انما هو الجمعة فلما فاتت يجب الظهر خلفا عنها فاذا فاتت يجب قضاؤه لا قضائها لان الوجوب قد ينتقل اليه.

هوالظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لاناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف هنا فى امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناءً على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور والعزيمة فى هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه لايليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات .

قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهومايكون حسن الحسن شرطه بعد ما كان حسن المعنى فى نفسه وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء مالزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسن الغيره مع كونه حسن الذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولايخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لايطاق اى لايقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول مالايمكن حصوله سفه فلايليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثانى انه مما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه فى آيات كثيرة كقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وماجعل عليكم فى الدين من حرج وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لايجوز ان يقع والالزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوق الله تعالى ابتدأ وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل لامعه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لايتصور الا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع.

وهو

۱) قوله لكنا امرنا اه لو اريد انما وجبت خلفا عن الظهر فلا معنى لوجوبها مع القدرة عليه اذا الخلف انما يجب عند تعذر الاصل ولواريد الوجوب لا بطريق الخلفية فهذا نسخ لعباده ووجوب الاخرى مكانها .

۲) قوله ولافرق قيل لودخل المعذور الذى لايتمكن من الاداء فى الامر يلزم التكليف بما لايطاق .

۳) قوله بناء على ان الاصل اه فمن قال ان الاصل هو الجمعة يلزم عنده الاتيان بالخلف قبل فوت الاصل فلايجوز ومن قال ان الاصل هوالظهر لايلزم ذلك ويجوز لعدم ما يمنع الجواز.

٤) فصل التكليف بما لايطاق فى تاج المصادر التكليف چیزی از کسی درخاستن که دران رنجی بود فاستدعا ما ليس فيه كلفة ليس تكليفا وفى المذهب الطاقة توانای وقوله غير جائز قيل اى غير ممكن لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه غير ممكن والا يلزم امكان كذبه وهو محال .

۵) قوله لا يليق من الحكيم والاولى بالحكم فى تاج المصادر اللائق درخور آمدن چیزی بچیزی ويعدى بالباء فالحكيم من يحكم اموره فعلا وقولا يترتب عليها اثارها وفوائدها فالتكليف اذا لم يترتب عليه حصول التكليف به من المكلف لا يكون محكما والامر الغير المحكم لا يناسب ان يصدر من الحكيم .

۶) قوله الا وسعها فى المهذب الوسع توانای اى لاقدر وسعها .

۷) قوله الى غير ذلك قال الله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به .

وهوغير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره اى واقع عند الاشعرى في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بمالايطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة اى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعرى وهو ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لايؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله علم كل شئ على ماهو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له

قوله وهو غير واقع مالايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه اووجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى ولانزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع انما النزاع فيما علم انه لايقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل مالا يطاق متى يكون التكليف الواقع به تكليف مالا يطاق ام لا فعند الجمهور هو ممايطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولامعنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ماسبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا اووقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لايطاق واقع * واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لايخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية مافي الباب ان الله تعالى لايحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذات غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لاحاجة اليه في الجواب الا انه دفع لمايقال ان جميع التكاليف تكليف بمالايطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور * ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لايتعلق به الابعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون اولايكون وحينئذ يلزم الوجوب اوالامتناع ولهذا صرح المحققون ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا اوعدم وقوع ويكفى في الجواب ان الوجوب اوالامتناع بواسطة علم الله تعالى اواخباره لايوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن اولايؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فكذا في الاخبار * وقد يقال في تقدير دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام في جميع ماعلم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لايصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لايطاق وماذكر لايصلح جوابا عن ذلك ولامخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لايؤمن وبعده هو مكلف بماعدا التصديق بانه لايصدق ولايخفى ما فيه .

---

۱) قوله غير واقع عند الاشعرى في التلويح انه لم يثبت منه تصريح بذلك لكنه قائل بامرين كل منهما يستلزم ذلك احدهما ان الله تعالى كلف عباده بافعال ولا قدرة لهم فيها عنده والثانى ان القدرة انما هى مع الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فنقول لايدل على شئ من الامرين على الخلاف بيننا وبين الشيخ الاشعرى لانا لا ننفى التكليف لما هو مقدور العباد عندنا وليس مقدورا لهم عنده وانما ينفى التكليف بماليس مقدورا لهم عنده ولاعندنا كمس السماء واحياء الميت واللازم من الامرين انما هو التكليف بالاول دون الثانى .

۲) قوله كايمان ابى جهل هذا ليس ممتنعا لذاته بل انما امتنع لا شتداد خبث في باطنه.

۳) قوله توسطا نصب على انه مفعول له اى قلنا بذلك توسطا بينهما اومصدر اى قوله انما هو بين القولين .

٤) قوله على تقدير التوسط ايضا اى كما هولازم على تقدير الجبر واما على تقدير القدر فلا يلزم اصلا سواء فرض التكليف بايجاد الافعال او بكسبها فكل منهما من العبد عند القدر به وعلى تقدير الجبر يلزم على التقديرين وعلى تقدير التوسط يلزم على فرض التكليف بالايجاد دون الكسب .

٥) قوله لان العبد اه هذا يدل على ان الفعل انما يطلق على الحركات الارادية واما الحركات القسرية والطبيعية فهى صادرة لاعن القدرة فينبغى ان لا يكون افعالا .

٦) قوله بالقصد اليها اه خبر المبتدأ اى التكليف بالقصد اليها او المعنى ان المراد بقوله بالحركة بالقصد اليها .

٧) قوله الجازم اى القاطع بجانب خلاف المقصود وهو بالراء المهملة اوالمعجمة اوبالدال المعجمة والكل يأتى بمعنى القطع لايخرجه عن حيز الامكان قيل ان المراد الاشعرى ان علم الله تعالى بذلك يجعل ايمان ابى جهل ممتنعا لغيره فلو اريد بالامكان ما يقابل الامتناع للغير فلا نسلم عدم الاخراج عنه ولواريد مايقابل الامتناع للذات وهو الامكان الذاتى فعدم الاخراج عن ذلك غير قادح في كلامه.

۸) قوله اى عن ان يكون لا مدخل له في الرد على الاشعرى فهو غير قابل بان علم الله تعالى بعدم ايمان ابى جهل يخرجه عن ان يكون مقدورا لانه غير مقدور له من الاصل كسائر افعال العباد عنده فلا يتصور الاخراج .

وعنده لاتأثير لها اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف بما لايطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لايليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلاحاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتأخر بل هو يثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتى اى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به .

قوله وعنده اى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لايطاق على ما ذهب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد مجبور فى افعاله لاتأثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعنى ان عدم جواز تكليف مالايطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده ولاخفاء فى ان عدم تكليف مالايطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لايليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لايليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لايطاق بناء على انه لايليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لايثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لاينفك عن التكليف اذلا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الايرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول . الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه . قوله لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لايحتاج الى القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب .

١) قوله اى لقدرة العبد قيل لواريد بقدرة العبد ما به يصح ان يفعل فلا نسلم ان لاتأثير عند الاشعرى بقدرة العبد فى افعاله فكونه مجبورا فيهما انما ينافى القدرة بمعنى ما به يصح ان يفعل ويترك فعدم القدرة بمعنى ما يصح به ان يفعل ولواريد ما به يصح ان يفعل ويترك فعدم القدرة بهذا المعنى لا يقتضى ان يكون التكليف بافعال العباد تكليفا بما لايطاق لان المراد بالطاقة هو ما يصح الفعل مطلقا .

٢) قوله ليس بناء على ان الاصلح قال اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد فى علمه تعالى ليس واجبا عليه تعالى بحق للعبد عليه فلاحق لاحد عليه فاما ان لايجب عليه بشىء اصلا او يجب لكن بفضله وكرمه لا لحق لعبد عليه والا لما كان له منة على العباد فى اضافة الخيرات كمن يؤدى دينا عليه .

٣) قوله خلافا للمعتزلة فهم قائلون ان يترك التكليف بما لايطاق اصلح للعبد والاصلح على الله تعالى واجب ذكر فى شرح المقاصد انه ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون فى الدين فقط .

٤) قوله ثم القدرة يعنى ان وجوب الاداء فى زمان لا يتصور بدون القدرة فى هذا الزمان واما نفس الوجوب فى زمان فليس مشروطا بالقدرة فى هذا الزمان وان كان مشروطا بالتكليف وهو مشروط بالقدرة فى الجملة سواء كانت موجودة فى زمان التكليف او بعد هذا الزمان حتى يلزم اشتراط نفس الوجوب ايضا بالقدرة فى الجملة فحينئذ لا يرد ما ذكر فى التلويح ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذلا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة وقال فى الجواب ان التكليف طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس الوجوب هو لزوم الصلوة للعبد بان يأتى بها عند حضور الوقت الشريف وجوب الاداء هو لزوم ايقاعها فعند ذلك يتحقق التكليف الاترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما فنقول طريق الايجاز فى تحرير الجواب ان يقال ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف بان الوجوب يثبت قبل الوقت واما التكليف فهو عند حضور الوقت وباقى الكلام لا مدخل له فى الجواب .

٥) قوله لانه قد ينفك يعنى يجوز عدم اشتراط نفس الوجوب بالقدرة مع انها شرط فى وجوب الاداء لان الوجوب بالقدرة مع انها شرط فى وجوب الاداء لان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فاشتراط احدهما لا يستلزم اشتراط الآخر فلاحاجة الى القدرة اى فى زمان ثبوت نفس الوجوب وسيأتى الفرق قال والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشىء والثانى لزوم تفريغ الذمة عما يتعلق بها فاذا اشترى شيئا يثبت الثمين فى الذمة اما لزوم الاداء فعند المطالبة .

٦) قوله على ما يأتى اى تحقيق الاهلية لنفس الوجوب قال فى فصل الاهلية ان الانسان قبل الولادة له اهلية للوجوب له لا للوجوب عليه وقبل الولادة وقبل البلوغ له اهلية للوجوب عليه ايضا لكن لا يجب على الصبى من حقوق العباد ما هو اهلية يشبه الاجزية كالعقل ولا ما هو عقوبة كالقصاص ولا ما هو جزاء كحرمان الميراث وبين حقوق الله تعالى ما هو عبادة اوعقوبة كالحد عقوبة فيهما مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله واما بعد البلوغ فيجب عليه الجميع .

٧) قوله ممكنة فى تاج المصادر التمكين دست دادن والمعنى جعل الشىء قادرا على فعل فتوصيف القدرة بالتمكين مبنى على التجوز فتمكين القدرة عدم مقارنتها اليسر .

اى

١) قوله اى من غير حرج متعلق بالتمكن اوالاداء فاصل القدرة اذا كان مع الحرج غالبا لا يكون ممكنة بخلاف ما اذا كان معه دليلا والظاهران المراد بالغلبة مايعم صورة المساواة فالغلبة ان يكون دون المساواة .   ٢) قوله بهذا اى بنفى غلبة الحرج او بغلبة انتفأ الحرج على ان الغلبة قيد للمنفى اوالنفى .
٣) قوله لانهم جعلوا يعنى انهم جعلوهما جزئين من الممكنة حتى يلزم إنتفائها بانتفاء احدهما فضلا عما اذا انتفى معا .
٤) قوله فضلا من الله تعالى قيل هذا يدل على جواز وجوب الاداء بدون القدرة الممكنة لكن سقط بفضله وكرمه وليس الامر كذلك فان حكم الله تعالى يقتضى عدم جواز ذلك والجواب ان القدرة الممكنة يشتمل على امرين اصل القدرة وعدم الحرج فالحكمة يقتضى اشتراط الامر الاول والعقل اشتراط الامر الثانى معقولة بالنظر الى الثانى .

اى[1] من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا[2] لانهم[3] جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط لاداء كل واجب فضلاً[4] من الله تعالى بدنيا[5] كان اومالياً فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا اوموميا معه اى مع العجز ويسقط[6] الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا[7] فعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لايجب الاداء لعدم القدرة قلنا[8] انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد[9] الوقت كاف لوجوب القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما[10] كان النبى عليه السلام فامكان الاصل وهو البركاف لوجوب الحلف وهوالكفارة .

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الابحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر. قوله وهى اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر فى هذه الصور قوله كما فى مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولوسلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذلا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله .

٥) قوله بدنيا كان شرط القدرة فى الايمان حتى سقط الاقرار باكراه الملجى وفى الصلوة حتى سقط عنها قضاء ما فات فى ايام حيضها دفعا للحرج وسقط اداء الصلوة فى الوقت اذا هرب عن العدو بحيث لا يتمكن من الوقوف وفى الصوم حتى سقط الاداء فى المرض والسفر وفى الحج حتى لا يجب بدون الزاد والراحلة وفى الزكوة حتى لايجب بدون ملك النصاب وبدون النمو فلهذا يجب التيمم فاشتراط القدرة فى الوضوء يوجب سقوطه عند انتفأ القدرة وسقوط الوضوء يوجب التيمم خلفا عنه .
٦) قوله ويسقط الزكوة قيل لايبغ ان المال من القدرة الممكنة والقدرة الميسرة فعلى الثانى لاوجه لذكر هذه المسئلة فى فروع اشتراط القدرة الممكنة وعلى الاول هذه منقوضة بما يأتى من قوله ولا يشترط بقاء هذه القدرة اه .
٧) قوله قبل التمكن اتفاقا فيه اشعار بان المال اذا هلك بعد الحول بعد ماتمكن من اداء الزكوة لا يسقط عند البعض فى التحقيق قال الشافعى رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب قد يقرر عليه بالتمكن من الاداء فلم يبرء بالعجز عن الاداء كما فى صدقة الفطر ذكر فى شرح البرجندى اذا هلك المال قبل طلب الساعى يسقط الزكوة بحصة الهالك وان هلك بعده فقيل لايسقط وقيل يسقط وهواختيار مشايخنا .
٨) قوله قلنا انما يشترط اه فان قيل هذا منقوض بمسئلة هلاك المال بعد الحول فيقال ان سبب الزكوة قد وجد وقد امكن الاداء بامكان ان يعود اليه المال الى ملكه وبامكان ان يحى ما مات فيكون ذلك كافيا فى وجوب القضاء قيل لاحرج فى قضاء الصلوة بخلاف قضاء الزكوة فانه قلما يملك ثانيا مالا لايتعسر عليه قضاء الزكوة منه قيل هذا منقوض بما اذا امتد جنونه بان يزيد على يوم وليلة ساعة اوصلوة على اختلاف القولين فانه تسقط الصلوة ولا يجب القضاء مع جريان الدليل المذكور ولا يجرى الجواب المذكور ههنا ثم قوله حقيقة القدرة اى المعنى الموضوع له للفظ القدرة على ان لفظ الحقيقة مجاز فى هذا المعنى اواى الحصة التى هى حقيقة للفظ القدرة ومستحقة

لاطلاقه عليها فهذا المعنى هو القدرة الحقيقية التى مقارنة للفعل كما يقتضيه قوله فاما القدرة اه ويمكن ان يراد بحقيقة القدرة ووجودها بالفعل بدليل انها مقابلة لامكان القدرة.
٩) قوله بامكان امتداد الوقت روى سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد فاته العصر اورد كان له فى ذلك الوقت باشتغاله بها فاهلك تلك الخيل لما شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر نفسه بمنعها عن خطوطها مجازاة الله تعالى بان اكرمه بمعجزة رد الشمس الى موضعها من الوقت المذكور ليتدارك ما فات وسخر له الريح بدلا عن الخيل كذا فى التحقيق .
١٠) قوله كما كان النبى عليه السلام اى فى ليلة المعراج ذكر العلامة فى شرح العقائد ان الاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء ثابت بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة اوالعرش اوغيرذلك ثابت بالاحاد .

على ان القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الآلات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم .

قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التى شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هى سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير * فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لايعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لايجب اداؤه لايجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء .

١) قوله فقط يعنى سعة الوقت ليست من القدرة المتقدمة بل هى مقارنة بوجود الفعل .

٢) قوله فاما القدرة فى شرح البرجندى ان القدرة على نوعين احدهما السلامة والآلات وصحة الاسباب وهو متقدم على وجود الفعل غير مشتمل على القصد والارادة والثانى ما يحدثه الله تعالى عند وجود الفعل مقارنا له فهذا مشتمل على الارادة واللفظ حقيقة فى الثانى لكن التكليف يعتمد الاول ولئن سلمنا اه بعد تسليم امكان القدرة غير كاف لوجود القضاء لامعنى للقول بوجوبه بناء على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب كما ذكر فى التحقيق ان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشى فتوهم امتداد الوقت من باب توهم حدوث الآلة لا من باب توهم القدرة مع سلامة الآلات .

٣) قوله ولا يشترط القدرة اه قيل ان القدرة التامة ايضا ههنا موجودة كمن صار اهلا للفرض فى اول الوقت لان من ادرك الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع الا افتتاح فشرع واتمها بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وهو المذهب كذا فى التحقيق لكن هذا انما يستقيم فى غير الفجر واما فى الفجر فلا يتصور بهذا الطريق على ما قالوا فحقيقة القدرة على الاداء فى الفجر غير موجودة .

٤) قوله لان العلة التامة هذا يدل على ان حقيقة القدرة هى العلة التامة فكما انها مشتملة على المادة والصورة فكذلك حقيقة القدرة فكلما وجدت وجدتا وكلما وجدتا وجد المعلول فيمتنع تخلف المعلول عن حقيقة القدرة .

٥) قوله او نقول القضاء اه للخصم ان يقول لا نم نفس الوجوب فى المسئلة المذكورة لانه يستدعى التكليف المستدعى للقدرة لامتناع التكليف بما لا يطاق فلا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى اقتضاء القدرة .

٦) قوله كما فى قضاء المسافر قيل ان الاداء واجب على المسافر فى حد ذاته فكذلك المريض لكن سقط بالعذر وفيما نحن بصدده لا يتصور الاداء فلا يجب فى حد ذاته .

ولا

ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره .

قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لابنص جديد * وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لاخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء فى ان كلامنهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة

قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف .

١) قوله ولايشترطاه يعنى ان الامر اذا وجب بالقدرة الممكنة لايسقط الوجوب بزوال هذه القدرة فى التحقيق ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا وهو يأثم لما انه فوت بالتأخير مختارا فمن قال بوجوب القدرة الممكنة فى مسئلة من صار اهل فرض فى آخر الوقت بحيث لايسعه يقول بالاثم اذا لم يتمكن بالقضاء ومات وهذا محل توقف .

٢) قوله اذ التمكن اه يعنى ان الوجوب يتحقق بمجرد التمكن من الاداء من غير حاجة الى بقاء هذا التمكن فمعنى الاستغناء فى قوله الخ الاستغناء فى ايراث الوجود ويحتمل ان يكون المعنى ان التمكن من الاداء لايحتاج فى وجوده الى بقاء القدرة الممكنة بحيث لايطرء عليها العدم اذ لو انعدمت ثم وجدت ثانيا يحصل التمكن من اداء الواجب فاذا وجب الامر بالقدرة الممكنة ثم زالت ثم وجدت يجب الاداء وقوله على الاداء لايوافق ماذكر فى تاج المصادر من التمكن يعدى بمن .

٣) قوله فلهذا فى الاول اشارة الى غير ما اشار اليه فى الثانى والافينبغى ان يعطف بالواو من غير تكرير قوله فلهذا فالاول اشارة الى استغناء التمكن من الاول عن بقاء القدرة الممكنة والثانى الى عدم اشتراط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب ولا يجوز ان يكون الثانى اشارة الى عدم اشتراط بقائها للقضاء لانه يقتضى ان يكون قوله لايسقط عنه بمعنى يجب قضاء الحج ولا معنى كذلك لان وقت الحج ممتدا الى آخر العمر والقضاء الاتيان بالواجب فى غير الوقت .

٤) قوله فقط اى من غير انضمام مايوجب اليسر .

٥) قوله لان الزاد اه قيل دليل على قوله فقط جواب من قال ان القدرة الميسرة لها مدخل فى وجوب الحج لان الزاد خارجة عن الممكنة داخل فى الميسرة وله مدخل فى وجوبه .

٦) قوله يناقض اه فيه نظر فان الزاد والراحلة من الآلات .

والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب [1] لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف [2] الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقائها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي [3] توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للواجب في البعض فينبغي ان لاتجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن.

قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اى يسر قدرة العبد على اداء الواجب والا ظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لاينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء * ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته اويلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لماقصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير

وفى

---

[1] قوله كالنماء اه اذا كان النماء من القدرة الميسرة يلزم ان يكون بقائه شرطا لبقاء الواجب وهو وصف قائم بالمال لا يتصور بقائه الا ببقاء المال فيلزم ان يكون بقاء المال ايضا شرطا في بقاء الواجب فالمال ايضا من القدرة الميسرة وفيه نظر لانه سبب للزكوة والآلة لاداء الواجب فلا يتمكن من الاداء الا به فيكون قدرة ممكنة ثم كون النماء قدرة ميسرة يقتضي ان لا يبقى الواجب عند عدم بقائه كما اذا كان ماله غير الاثمان وغير السوائم نوى فيه التجارة ثم فسخ هذه النية بعد تمام الحول على النية فينبغي ان لايجب الزكوة في هذه الحادثة والله اعلم.

[2] قوله بخلاف الاستهلاك هذا اصح الروايتين وفي شرح البرجندي وقيل لا يضمن الزكوة في الاستهلاك ايضا ولعل الوجه ان الاستهلاك مثل الهلاك في زوال القدرة الميسرة فلايبقى الواجب في الموضعين بلا فرق.

[3] قوله فلا تجب يعني ان الهلاك بعد الحول يسقط بحصته لو كان نصف النصاب يسقط نصف الزكوة ويجب نصفها في النصف الباقي واشتراط بقاء الميسرة في بقاء الواجب والنصاب منها يقتضي ان لا يجب في النصف الباقي ايضا والجواب ان النصاب بما كان قدرة ميسرة مؤثرة في وجوب كل الزكوة وهو الزكوة في كل النصاب كان بعضه كالنصف اوالثلث قدرة ميسرة في وجوب بعض الزكوة وهو الزكوة في البعض فكل قدرة ميسرة انما يكون بقائها شرطا لبقاء الواجب بها والواجب بالنصاب انما يكون هو كل الزكوة لا البعض ولا يلزم بانتفائه بقاء النصاب انتفاء بقاء البعض وانما يلزم انتفاء بقاء البعض من الزكوة بانتفاء البعض من النصاب الذي هو قدرة ميسرة فيه فان قلت اذا كان البعض قدرة ميسرة مؤثرة في وجوب بعض الزكوة لا ينبغي ان يجب البعض بوجود البعض من النصاب متى وجد وليس به الامر كذلك قلنا وجود النصاب شرط في تأثير الابعاض في الابعاض فحقيقة اليسر انما هو عند ذلك فان قلت انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فبعد هلاك البعض لا يوجد تأثير البعض في البعض لانتفاء النصاب حينئذ قلنا ان النصاب شرط لحدوث التأثير لا لبقائه كما ان الشهود شرط لحدوث النكاح لا لبقائه وانتفاء بقاء شروط الحدوث لا يوجب انتفاء بقاء المشروط.

وفى[1] هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر[2] لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء[3] بل ليصير غنيا فيصير[4] اهلا للاغناء[5] لقوله عليه السلام لاصدقة الاعن ظهر غنى

قوله وفى هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منهما وهذا لايرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لايغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المأتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المأتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغى ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لالفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ماقيل ان تفريع قوله فلاتجب الزكوة فى هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والافلا وجه للتفريع قوله لاصدقة الاعن ظهر غنى اى الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب اوهو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لالنفى الوجود اذكثيرا ماتوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولايصير المرء اهلا للاغناء الابالغنى كمالايصير اهلا للتمليك الا بالملك * وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لايتوقف على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغناء وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلابد فى اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى لئلايؤدى الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب * فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذلاتنافى بين عدم وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة مايكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لايصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ماهو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق الهى فى الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولوكان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولايبقى له تعلق قلب بماتصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لايبقى التمسك المذكور.

١) قوله وفى هذا الكلام ما فيه وهو ان النصاب اذا كان قدرة ممكنة يلزم ان لا يكون بقائها شرطا لبقاء الزكوة فى كل النصاب فيلزم وجوب تمام الزكوة عند هلاك البعض من النصاب هف وايضا القدرة الممكنة اوفى ما يمكن به المأمور من اداء المأمور به والنصاب ليس كذلك وايضا اذا لم يكن النصاب قدرة ميسرة لا يصح قوله فلا يجب الزكوة اه تفريعا على اشتراط بقاء الميسرة لبقاء الواجب .

٢) قوله ونسبته الى كل المقادير سواء يعنى كما ان اداء ربع العشر من النصاب يسر على التصدق كذلك اداء ربع العشر من الاقل يسر على من كان مالكا ما هو دون النصاب فلا اختصاص لليسر النصاب وفيه نظر لان الفقير كثيرا مايشق عليه فليس فضلا عن ربع العشر ومالك النصاب لا يشق عليه اداء ربع العشر اذ يبقى بعده عنده ما يكفى لحاجة .

٣) قوله بل ليصير غنيا الظاهر ان المعنى الغناء قدرة ممكنة وادنى مايتمكن به من اداء الزكوة وفيه نظر .

٤) قوله فيصير اهلا للاغنياء اى اهلا للتصدق لا اهلا لاعطاء ما يصير به الرجل غنيا وهو مقدار النصاب لان دفع النصاب الى فقير غير مديون مكروه.

٥) قوله لقوله عليه السلام ليس معنى الحديث ان التمكن من اداء الزكوة لايكون الا بالغنى بل المعنى ان اليسر انما هو به وقد شرط اليسر فى وجوب الزكوة فضلا من الله تعالى وقوله عليه السلام عن ظهر مقحم كما يقال وقع بين اظهر القوم كذا والمراد المتصف بوصف الغناء فكما ان الظهر به قوام البدن كذلك الموصوف به قوام الصفة ويجوز ان يكون اضافة المشبه به الى المشبه مثل لجين الماء فى المهذب الظهر پشت چهار پاى باد كش وسوى كوتا تراز سر وراه داشت فالغناء نسبة من الامور الاربعة فيه قوام امور الانسان به يقدر على قطع المسافة وهو اقصر من ثواب الآخرة ومن الفضائل كالعلم والحلم والكرم الى غير ذلك ولا عسرة معه فى المعاش كما لا عسرة مع الطريق فى الجبانة فى السير.

١) قوله وجبت بهذه القدرة الاشارة الى القدرة الميسرة اى كما ان الزكوة تجب بالميسرة وهى النماء اوالنصاب كذلك الكفارة .
٢) قوله لدلالةالتخيير اى بين عتق الرقبة واطعام عشرة مساكين اوكسوتهم فهذا التخيير بين الايسر والاعسر للتفاوت فى المالية فكذلك يدل على ان معنى ثبوت القدرة على الامرين اختيار ايهما شاء فباعتبار الاقل مالية قدرة ميسرة لاشتمالها على التمكن من الاداء مع زيادة اليسر ان كان له قدرة على الاكثر مالية ايضا واما باعتبار الاكثر مالية فلا يلزم القدرة الميسرة قد يقال ان القدرة على واحد من الثلثة بعينه كخصوص الاعتاق مثلا قدرة يتمكن بها فى الاداء ولكن اشتراطها يوجب عدم اجزاء غيرها فيلزم عدم اليسر واما القدرة على واحد منها لابعينه فقدرة يتمكن بها من الاداء واشتراطها لا يوجب عدم اجزاء غير هذا الواحد فيلزم وجود اليسر فالتخييريدل على ان القدرة الموجب للكفارة هى القدرة على واحد لابعينه فيكون قدرة ميسرة ثم الحاجة الى التوجيه انما يكون اذا اريد بقوله وجبت بهذه القدرة ما ذكرنا ولو اريد ان الكفارة يجب على اليسار فلا حاجة اليه فالمعنى انالتخيير يوجب التيسير.
٣) قوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام هذا يدل على الوجوب بطريق اليسار والا فاذا كان قدرة العتق او الاطعام او الكسوة ولم يؤد ثم عجزفاراده الاداء ينبغى ان لايجرى الصيام هف كما يدل

ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة[1] لدلالة التخيير[2] ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام[3] وليس المراد العجز فى العمر لان ذا يبطل[4] اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى تشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة[5] فى الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر[6] اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط[7] بقاؤها لبقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو[8] لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما[9] لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما[10] ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها .

قوله ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ. قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير اوتمر فانه دليل التأكيد وانه لابد من الاداء البتة قوله لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لايتحقق الا فى آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لاتكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق .

عليه الآية فحد اليسار فى الكفارة على ما فى الشرح البرجندى ان يكون فضل عن كفافه قدر ما يكفى به عن يمينه وفسر الكفاف بمنزل يسكنه وثياب يلبسه وستر عورته وقوة يومه .
٤) قوله لان ذا يبطل اداء الصوم الاشارة الى اشتراط العجز فى جميع العمر فى جواز التكفير بالصوم اللازم على تقدير تسليم تفسير عدم الوجدان بالعجز المذكور يعنى انه يبطل صحة الحكم بالاداء الكفارة بالصوم قبل انقضاء الحيوة فان الحكم بذلك انما يصح بعد ظهور العجز فى جميع العمر ظهور ذلك انما هو بعد الانقضاء لايبطل نفس اداء الصوم لانه اذا صام ودام عجزه الى الموت فلاشك فى صحة الاداء.
٥) قوله المشروطة اى يشترط شرطا فى وجوب احد الامور الثلثة من الاعتاق والاطعام والكسوة القدرة عليه وانما فسروا العجز الحالى بالاشتراط المذكور لانه لازم كالاستطاعة مع الفعل يعنى لابد ان يكون مقارنة القدرة للاداء مثل مقارنة الاستطاعه للفعل بان يكونا فى زمان لا بان يتصل زمانها بزمان ولا يمتد الى زمانه ثم الفرق بين القدرة وهى يوجد بان يكون مالكا لاحد الاشياء الثلثة زائدا على قدر الكفاف وبين الاستطاعة وهى مشتملة على ذلك مع زيادة القصد والتلبيس بما يأتى به الفعل ظاهر.
٦) قوله وذا دليل اليسر اى دليل ان القدرة الموجبة للكفارة قدرة ميسرة فالقدرة على الاداء مطلقا وان كانت قبل الاداء او بعده يمكن بها من الاداء ولكن اشتراطها لايوجب عدم وجوب الكفارة فى صورة التقدم والتأخر بالنسبة الى الاداء فلا يكون مع اليسر واما القدرة المقارنة فاشتراطها يوجب عدم الوجوب فى الصورتين فيكون مع اليسر فالاولى بمنزلة ملك مايتمكن اداء الزكوة منه كما دون النصاب الى عشرة دراهم مثلا والثانية بمنزلة ملك النصاب قدرة ميسرة وما دونه قدرة ممكنة فكذلك قدرة الاداء مقارنة له وقدرته مطلقا .

الاان

٧) قوله فيشترط اه قيل فكذا ينبغى ان يشترط لبقاء وجوب الصلوة بقاء القدرة عليها لانها واجبة بالقدرة الميسرة ايضا حيث وجبت الوقت الوسع المشتمل على الزائد على مقدار الصلوة وتوسيمة الوقت دليل اليسار فاذا كان لرجل قدرة على ادائها ثم عجز عنها بمرض ينبغى ان تسقط عنه كما سقط الزكوة بهلاك المال .
٨) قوله ثم لولم تبق القدرة اه هكذا وقع فى بعض النسخ وفى البعض ثم ان لم يبق القدرة اه فعلى الاول جزاء الشرط قوله يسقط الاعتاق وعلى الثانى قوله فوجب قيل لايخ اما ان يكون المراد بالقدرة على الاعتاق القدرة المقارنة للاداء اوالغير المقارنة له فعلى الاول لايتصور السقوط بعد ما صار الواجب مؤدى وعلى الثانى لامعنى لقوله فوجب الاعتاق لان الوجوب انما هو بتحقق ما هو الشرط وهو القدرة المقارنة للاداء دون القدرة المنفكة عنه .
٩) قوله لانها لما اه هذا التعليل لا يناسب التفريع المذكور بل المناسب ان يقال لان القدرة على الاعتاق قدرة ميسرة شرط بقائها لبقاء الواجب.
١٠) قوله لما ذكرنا هكذا فى اكثر النسخ والصواب ولما ذكرنا ليكون عطف على قوله لانها اه .

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب[٢] بان المال غير معين فى الكفارة فلا يكون[٣] الاستهلاك تعديا وهو فى الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان فى قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه[٤] ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شىء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان[٥] اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه الميسر[٦] للصواب.

قوله الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير.

١) قوله الا ان المال متعلق بقوله وكذا الكفارة وجبت بهذه اه الزكوة والكفارة متماثلتان فى الوجوب بالقدرة الميسرة وفى اشتراط بقاءها لبقاء الواجب وفى سقوط الواجب بانتفاء بقائها فاذا لم يكن بالاستهلاك ومتخالفتان فى ان الزكوة لا يسقط بالاستهلاك لانه تعدى محض حيث لا ينقل الواجب الى غير المال بدلا عنه واما الكفارة المالية فتسقط بالاستهلاك لانه ليس تعديا محضا فى حق الواجب بل هو التزام للصلوم مكان المال فينبغى ان لا تسقط اه والا لصق ان يقال فينبغى ان تسقط الزكوة ايضا بالاستهلاك لان الوجوب بالقدرة الميسرة انما يقتضى السقوط بالاستهلاك دون عدم السقوط.

٢) قوله فاجاب بان المال غير معين بل يمكن ان يقال ان الواجب ههنا غير معين متعين اى بالاختصاص بالمال او بغير المال فان الكفارة كما تتأدى بالمال فى صورة القدرة كذلك يتأدى بالصوم فى صورة العجز عن المال وعدم تعين جنس المال بالاختصاص بنوع كالعبد او بطعام او شخص كهذا العبد كما انه مخير بين الامور الثلثة.

٣) قوله فلا يكون اه لا يكون استهلاك نوع مخصوص من المال تعديا فى حق واجب المال لامكان الاداء بنوع آخر منه ولا يكون استهلاك جنس المال تعديا فى حق واجب الكفارة مطلقا لامكان الاداء بالصوم واما الزكوة فقد تعين الواجب فيها بان يكون مالا لا عبادة بدنية وقد تعين المال بان يكون جزء من النصاب على ما قال وفيه نظر لان الزكوة قد تتأدى بقيمة الواجب من النصاب والجواب ان الواجب عزيمة انما هو جزء النصاب واما القيمة وانما يجب رخصة فلذلك تسقط الزكوة مرة اذا هلك جنس النصاب وكان له مال غير هذا الجنس والا انقلب اليسر عسرا فاليسر اداء الواجب مع القدرة الميسرة والعسر اداؤه بدونها كاداء الزكوة مع النصاب وبدون ان يلزم الانتقاض فى امور المعاش واداؤها بدونه ومع لزوم الانتقاض فلزوم الانقلاب على تقدير عدم الاشتراط ظاهر لانه يوجب الاداء بعد زوال القدرة الميسرة.

٤) قوله لانه ان يسر الله تعالى يعنى ان وجوب الزكوة امر وبقاء وجوبها امر آخر وتيسر الاول باعتبار اشتراط وجود النصاب لا يستلزم تيسر الثانى باشتراط بقاء النصاب والجواب ان تيسر الاول بعرض التحرز عن الانتقاض بالاداء وهذا الفرض لا يحصل الا بتيسر الثانى فيلزم الاستلزام.

٥) قوله فان اليسر الذى اه هذا الدليل لا يناسب المدعى وهو ان اليسر الذى باشتراط النصاب لا ينقلب عسرا على تقدير عدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الواجب وهو ظاهر.

٦) قوله انه الميسر للصعاب وهو جمع صعب وفى بعض النسخ للصواب كذا فى المهذب فى تاج المصادر الصعوبة دشوار شدن وهو النعت.

فصل[1] المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس[2] عليه مبانى الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضع فى كتب الاصول علمت سعيى فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات[3] والنذور المطلق والزكوة

امـا المطلق

قوله فصل فى تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت مايتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق مالا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخى الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقيد بالحال والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه عدم اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور فلا دلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة .

فعلى

---

١) فصـــــل المأمور به نوعان ذكر فى مباحث الامر اربع تقسيمات الاول تقسيم الامر الى المطلق عن قرينة يوجب العموم والتكرار والى المقيد بها والثانى تقسيم الاتيان بالمأمور به الى الاداء والقضاء والثالث تقسيم المأمور به الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لغيره والرابع تقسيم المأمور بـه الى المطلق عن الوقت والمقيد به فتقديم الاول لانه متعلق بنفس الامر فكان انسب بمباحث الامر وتقديم الثانى لانـه متعلق بموجب الامر وتقديم الثالث لانه باعتبار الحسن وهو امر قائم بالمأمور به واما الرابع فباعتبار الوقت وهـو غير قائم به واخر الشيخ الحسام الملة والدين الثالث عن الرابع لان الرابع لايتوقف على ملاحظة وصف فى المأمور به واما الثالث فيتوقف على ملاحظة وصف الحسن .

٢) قوله وقد تأسس عليه مبانى الاصول اى قد ابتنى عليه اه هذا من المخترعات والا فلم يأت التأسس فى العربية حيث لم يذكر فى تاج المصادر البيهقى من المضاعف المهموز الفاء من التفعل الا اربعة الفاظ التأيب والتاجج والتأفف والتأمم والمبانى اما بالتخفيف مفاعل جمع مبنى او بالتشديد مفاعل جمع مبنوى وبيان الابتناء ان المراد بالفصل الالفاظ ومبانى الاصول المعانى وهى المسائل الاصول التى هى اجزاء منه والكل يبتنى على الجزء فالمعانى مبانى الاصـول متأسسة على الفصل مبتنية عليه والغرض من ذلك الكلام المبالغة فى الترغيب الى تعلم هذه المسائل .

٣) قوله كالكفارات وكذلك صدقة الفطر والعشر وقضاء رمضان .

فعلى التراخى[1] لانه اى الامر جاء[2] للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخى لا ان الامر يدل عليه لان[3] المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد[4] بالمستقبل حتى لو اداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخى واما الوقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن[5] وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وحينئذ[6] اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء[7] رمضان

قوله اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه

١) قوله فعلى التراخى ذهب اليه اكثر مشايخنا واصحاب الشافعى رحمه الله وعامة المتكلمين رحمه الله وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخى و بعض اصحاب الشافعى رحمه الله منهم ابو بكر الصيرافى و ابو بكر حامد الى انه على الفور ودليل الفور ان الامر يقتضى الوجوب اول اوقات الامكان بدليل سقوط الفرض عمن آتى به فى اول الوقت فلو لم يكن واجبا فى اول الوقت يكون الاتيان به فيه اتيانا بالعمل قبل ان يجب ذلك لا يتأدى بـه الواجب فتأخيره نقض الموجب اذ الواجب يقتضى عدم الترك والتأخير ترك الفعل فى اول الوقت وان الوقت ثابت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول الوقت بالاجماع فلا حاجة لا ارادة الباقى اذ الضرورة يتقدر بقدرها وان التأخير تفويت لانه لايدرى يقدر على الاداء فى الوقت المتأخر اولا وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا وان المتعلق بالامر شيئان اعتقاد وجوبه وهو ثابت بمطلق الامر على الفور واداء الفعل فكذا هذا وايضا الانتهاء بالنهى ثابت على الفور فكذا الائتمار بالامر كل ذلك مذكور فى التحقيق وفيه نظر اما الدليل الاول فلو اريد ان سقوط الفرض عمن آتى به فى اول الوقت دليل الوجوب فيه فى حق حرمة التأخير فلا نسلم ذلك ولو اريد انه دليله فى حق جواز العمل فيه فالوجوب فى حق جواز العمل لا يستلزم الوجوب فى حق حرمة التأخير كما فى الامر المقيد بالوقت الممتد فلا يثبت الفور وهو مبنى على حرمة التأخير واما الدليل الثانى فقوله وقد اريد اول الوقت بالاجماع لو اريد جزء من الوقت مع خصوص الاولية فلا نسلم ذلك اذ الضرورة يندفع بجزء منه بلا حاجة الى زيادة وصف الاولية ولو اريد جزء من الوقت مطلقا فاخر الوقت يساوى اوله فى ذلك فلا يثبت الفور واما الدليل الثالث فقوله التأخير تفويت فظاهر انه ليس تفويتا فى مجموع الوقت والتفويت فى اول الوقت على احتمال الاداء فى باقى الوقت لاستحالة فيه وقوله لانه لا يدرى ام لا مناسبة له بالمعنى الثانى فى المدعى ولا يثبت المعنى الاول لان عدم دراية احد الاحتمالين من القدرة والعجز لا يوجب دراية العجز وقوله بالاحتمال لا يثبت الظاهر ان معنى الكلام ان التمكن من الاداء يدل على عدم التفويت رأسا والتفويت فى اول الوقت يدل على وجود ذلك والاول محتمل مشكوك الوجود والثانى متيقن مقطوع الوجود فلا يقوم المعارضة بل يعمل بالاقوى فيحكم بالتفويت رأسا فبتأخير يثبت التفويت فلا يجوز فيلزم الوجوب فى اول الوقت وهذا معنى الفور والجواب ان كلا من الدلالتين محل منع ولو سلم فكما ان التمكن يدل على عدم التفويت فكذلك احتمال التمكن يدل عليه والاحتمال ايضا مقطوع الوجود وانما الشك فى المحتمل فيقوم المعارضة بين الاحتمال والتفويت فى اول الوقت فلا يلزم الحكم بالتفويت رأسا على تقدير التأخير فلا يثبت بطلان التأخير واما الدليل الرابع بان الفور فى الاعتقاد ووجوبه فى اول الوقت لانه من ضروريات استغراق الاعتقاد جميع اوقات العمر الذى هو واجب بعد التبليغ بخلاف اداء الفعل فانه فى جزء من الوقت والاستغراق فلا يثبت ما هو من ضروريات الاستغراق والجواب عن الدليل الخامس مثل ذلك فالنهى يوجب الترك فى جميع العمر فالامر يوجب الاداء دون العموم والتكرار فيلزم الاستغراق فى الانتهاء والا يلزم فى الامتثال فيثبت الفور فى الاول ضرورة دون الثانى .

٢) قوله جاء للفور فى التحقيق ان الفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت بـه الحالة التى فاريت فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته يعنى ان الامر قد جاء فى بعض الاوقات للحال وقد جاء مطلقا عن التقييد بالحال اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز ووجود القيد خلاف الاصل وهو العدم فيحتاج الى القرينة بخلاف العدم فعند الاطلاق عن القرينة يثبت الاطلاق عن القيد المذكور وهو المراد بالتراخى ذكر فى التحقيق ان القائلين بالتراخى تمسكوا بان صيغة افعل لا يعرض فيها فليست موضوعة الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد الحال .

٣) قوله لان المراد دليل على قوله وحيث عدمت يثبت التراخى والاوفق بما ذكر فى التحقيق ان يقال المراد بالفور الحال . ٤) قوله لا التقييد بالمستقبل قال البعض الامر لا يفيد الفور ولا التراخى فكل منهما جاء من القرينة فالتراخى فى هذا الكلام بمعنى الاتيان بالمأمور بـه فى الزمان المستقبل واما اذا قيل ان الامر يفيد التراخى بمجرد عدم قرينة الفور بلا حاجة الى قرينة لخصوص التراخى فالمراد ما ذكره المصنف رحمه الله . ٥) قوله كمن وجب عليه الصلوة ذكر فى التحقيق فى تكليف ما لا يطاق ان الواجب من الصلوة قدر ما يسعه الوقت الى جميع الصلوة لكن اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الثانى صيانة لذلك القدر عن الفساد وهذا يجرى فى الفجر وغيره وذكر بعض مشائخ رحمه الله فى غير الفجر ان الواجب تمام الصلوة بعضها فى جزء الاخير من الوقت وبعضها فيما يتقبل فيه من الوقت الاخير فحينئذ لا يوجد ههنا واجب يضيق عنه وقته . ٦) قوله وحينئذ اما ان يكون قيل ان القسمة الى السبب وغيره يجرى فيما يكون فاضلا ايضا فالوقت الفاضل عن الواجب الذى هو سبب كاوقات الصلوة بالنسبة الى ادائها والذى ليس سببا كاوقات قضاء الصلوة فان سبب وجوب قضاء الصلوة هو وقت الاداء لا وقت القضاء فلا يظهر وجه التخصيص .

٧) قوله كقضاء رمضان ههنا وجهان احدهما اعتبار النهار وهو زمان الممتد من الصبح الى المغرب فبهذا الاعتبار يكون الصوم موقتا بالمساوى والثانى اعتبار اطلاق النهار عن الخصوصيات كيوم الجمعة من سنة كذا من شهر كذا من اسبوع كذا وبهذا الاعتبار يكون مطلقا عن الوقت ومثل ذلك صوم الكفارة والنذر المطلق ذكر فى التحقيق انه جعل قضاء رمضان وهذان من المطلق فى التقويم واصول الفقه لشمس الائمة بعدم تعين وقت الاداء من الوقت فى اصول فخر الاسلام التقدير بوقت محدود كالشهرين فى كفارة الظهار مثلا وثلاثة ايام فى كفارة اليمين وما سمى فى النذور وما فات فى القضاء وكلا الوجهين حسن .

وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوى كالحج اماوقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت هوالصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الايرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا

قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثانى اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط للاداء اذلا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرط للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرائع ان النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى قوله ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح فى الوقت الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة وتفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لايقدح فى كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب

ولتجدد

١) قوله مشكل فى ان يفضل اويساوى فى تاج المصادر الاشكال پوشيده شدن وفى المهذب مشكل انار ترش ولفظه فى معنى الاعتبار اى مختفى باعتبار الفضل والمساوات لايعرف بشىء منهما او مثل الزمان الحلو الحامض باعتبار هامشتمل على شىء من كل منهما فذلك كالحج على ماسيأتى فى اوآخر هذا الفصل ان وقته يشبه الظرف لان افعاله لاستغراق اوقاته كالصلوة ويشبه المعيار لانه لا يصح فى عام واحد الاحج واحد كما لايجوز فى يوم واحد الاصوم واحد .

٢) قوله فهو ظرف للمؤدى اه فى التحقيق فان قيل يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محل والمحل شروط على ماعرف فما فائدة ذكر الشرطيته قلنا المراد من المؤدى الركعات الحاصلة فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين وظرفية امر للشىء لا يستلزم شرطية بشىء آخر بل لايستلزم شرطية لذلك الشىء ايضا كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فنقول بعد تسليم ان الظرفية يستلزم الشرطية يلزم الشرط للاداء لما بين الاداء والمؤدى تلازم فى اى زمان وجد احدهما يوجد الآخر فكل زمان يكون ظرفا او شرطا لاحدهما يكون ظرفا اوشرطا للآخر ثم الظرف يقابل المعيار فالمراد الوقت الفاضل عن الوقت .

٣) قوله لدلوك الشمس قيل لم لا يجوز ان اللام للتوقيت قال البرجندى فى قوله وحل وطى من قطع دمها لاكثر الحيض ان اللام لام التأريخ كما فى نحو كتب لثلث خلون اى بعد ثلث كذا فى الصحاح ولو سلم التعليل فانما يلزم عليه ما فى الوقت وهو الحدث دون نفس الوقت فى تاج المصادر البيهقى الدلوك بكشتن آفتاب وقت زوال وفرو شدن آن .

٤) قوله ولاضافة الصلوة اليه قيل هذا منقوض بكفارة الصوم وكفارة اليمين فان السبب انما هو الفطر والحنث دون الصوم واليمين مع ان الاضافة اليهما

٭) قوله الاختصاص الكامل اه قيل ان المتبادر فى اضافة الاحداث الى الاوقات انما هو الظرفية كما يقال غزوة سنة كذا اوصوم شهر كذا اوضرب اليوم فاما ان يكون الاختصاص الكامل الظرفية واما ان لا يكون الاضافة المطلقة منصرفة الى الاختصاص الكامل .

٥) قوله من الاضافة اه لاوجه للابتداء من الاضافة ان كانت الآية مما يوجب غلبة الظن وان لم يكن فاما ان يوجب القطع فظاهر انه بطل واما لا يوجب شيئا من القطع والظن فلا وجه للاستدلال بها .

٦) قوله يفيد القطع هذا محل تأمل.

٧) قوله ولتغيرها بتغيره كما يصح العصر بلا كراهة قبل ان تغير الشمس ويكره اذا تغيرت ويفسد فى وقت الظهر من حيث الفرضية وكما يفسد النفل فى الاوقات المنهية من وقت الطلوع والقيام والغروب ويكره اذا خرج الامام للخطبة وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب ويصح بعد الظهر الى العصر مثلا فان قيل ان المتغير بتغير الوقت انما هو الاداء والكلام فى الوجوب ان الوقت سببه قلنا ان الوجوب ايضا تغير بتغير الوقت فالعصر لايثبت وجوبها قبل الوقت ويثبت لا بطريق الكراهية فى اوائل الوقت ويثبت بطريق الكراهية فى اواخره وايضا انعدام الوجوب بانعدام الوقت كما فى بعض البلاد لا يوجد فيه وقت العشاء فلا يجب صلوة العشاء ووجوده بوجوبه دليل على ذلك .

ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول يحققه اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله كالنار فى الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اى الشيء الظاهر وهو الوقت سببها لها اى لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت.

قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون الدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لايدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لايصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لايعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل.

١) قوله ولبطلان التقديم لمعنى لو اتى بماقبل الوقت لايتساوى بها الفرض فذلك دليل انه اتيان بماقبل وجوبها فوجوبها متأخر عن الوقت فليس بنفس ايجاب الله تعالى بل للوقت مدخل فيه وان كان بطريق شرطية لتأثير العلة فيه والمراد بالسببية ان يكون له مدخل فى الوجوب مترتبا عليه ولا يتصور الوجوب بدونه فلا يرد انه لم لايجوز ان يكون شرطا فى نفس الوجوب يتوقف عليه تأثير العلة لان هذا لاينافى السببية بالمعنى المذكور.

٢) قوله فان التقديم الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لايجوز ان يكون شرطا لوجوب الاداء يعنى لو كان شرط وجوب الاداء لجاز التقديم واللازم باطل فكذا الملزوم وان قيل لم لايجوز ان يكون سببا لوجوب الاداء قلنا لعدم الاثم بالتأخير عن اول الوقت ولو كان لزم ترك الواجب بالتأخير فيلزم الاثم.

٣) قوله وان لم يكن مؤثرا هذا الشرط بان الوصلية لا يظهر له جزاء قوله فيكون الاحكام الظاهر انه متعلق بالجعل والترتيب وكذا قوله فهذه الامور متعلق بما قبله ولو كان احدهما جزاء الشرط ينبغى ان يقال لكن يكون الاحكام اه او لكن هذه الامور اه فلعل الجزاء محذوف بمعونة المقام اى لكنه مؤثر فى علمنا بسبب ان الله تعالى رتب الاحكام اه.

٤) قوله تيسيرا قيل ظاهر هذا الكلام يقتضى ان التيسير فى توقيت العبادات وفيه نظر لانها اذا لم يكن موقتة كالحج تجب فى جميع العمر مرة واذا كانت موقتة يتكرر بتكرر الوقت فيلزم العسر بالقياس الينا كالضرب والالم بالقياس الى الضارب فكما انهما يصدران منه بلا تخلل فعل من الله تعالى فكذا هذا فلا فرق غير ان احدهما ارادى والآخر طبيعى.

٥) قوله فان قيل الحكم قديم الظاهر ان القديم بالنسبة الينا لسد طريق الاعتراض فان قدم الحكم وحدوث هذه الامور انما ينافى تأثيرها فيه فى نفس الامر لا فى علمنا اذ التأثير فى علمنا انا نعلم بوجوب الاحكام عند وجود هذه الامور.

٦) قوله فانه مضاف اه نوع من المصادرة فغرض المجيب اثبات ان الامور الحادثة مؤثرة فى الحكم وهو المعنى بكونه مضافا الى الحادث فاثباته به دور.

٧) قوله لان سببها اه لاحاجة الى بيان السبب الحقيقى وما احتيج اليه من بيان ترتب الحكم على الامور الظاهرة كالوقت قد مر ذكره فلاحاجة الى الاعادة فينبغى ان يقال فهو سبب لنفس الوجوب اه تفريعا على ما تقدم والضمير المجرور لنفس الوجوب او الصلوة بتقدير المضاف اى لان سبب وجوبها اه.

فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء

قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغير عبارة * واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل تلك المعانى بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك فى باب الصبى والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختارا الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة الصبى من المال

واجب

١) قوله فيكون اى لفظ الامر وقيل فاداء الصلوة لا تجب عند دخول الوقت بدون لفظ الامر بل لا بد فى كل وقت من هذه اللفظ من جانب الخليفة او نائبه هف ولو قيل ان لفظ الشارع من الكتاب والسنة كاف فى ذلك قلنا ذلك موجود من اول الوقت فلو اخر يلزم الاثم هف ذكر فى التلويح ان ههنا امور نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الاداء فالاول سببه الحقيقى الايجاب القديم وسببه الظاهرى الوقت والثانى سببه الحقيقى الطلب وسببه الظاهرى اللفظ الدال على الطلب والثالث سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد وهى القدرة التامة فى التحقيق ان السبب الحقيقى لوجوب العبادات تتابع النعم على العباد وهو يصلح سببا لوجوب الشكر الذى له وجوبها ولما كان ترادف النعم فى الاوقات جعلت اسبابا لها اقامة لها مقام النعم كالسفر مقام المشقة فى الرخص كذا ذكر ابواليسر.

٢) قوله هو اشتغال ذمة المكلف فى المهذب الذمة زنهار وجرمة وفى المغرب الذمة العهد ويفسر بالايمان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها فى قولهم يثبت فى ذمتى كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فى فصل الاهلية ان الذمة فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وبهذا المعنى نقلها الشارح البرجندى عن القاضى الامام ابى زيد وقال ان هذا الوصف غير العقل فالعقل بمجرد فهم الخطاب والجواب مبنى على الوصف مسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف لم يثبت الوجوب ونقول دليل المغايرة ما قال المصنف فى فصل المذكور ان الانسان قبل الولادة له ذمة من وجه يصلح لان يجب به الحق واذا ولد يصير ذمته مطلقة حتى يجب له وعليه الحق فهذه الحالة قبل وجود العقل فيغايره قال البرجندى ذكر فخر الاسلام فى اصوله ان المراد بالذمة نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اراد به العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق فنقول المعنى المناسب بهذا المقام هو النفس ولو اريد الوصف الذى به اهلية الانسان للوجوب له او عليه وهو المراد بالحرمة المذكورة فى المهذب لكان له وجه قيل هذا التعريف لا يصدق على الوجوب على الغير المكلف فهو ليس اشتغال ذمة المكلف ذلك كصدقة الفطر يجب على الصبى عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى وابى يوسف وكالخراج والعشر وكضمان ما اتلفه الصبى وكنفقة القريب فالاولى ان يقال اشتغال ذمة الانسان وقيل ان هذه الامور لا يجب على الصبى بل على الولى.

٣) قوله فلا بد له من سبق حق يعنى بخلاف الاول فليس الثانى عين الاول هذا دليل الفرق واما الدليل على عدم الفرق فى العبادات البدنيه على ما ذهب اليه بعض الحنفية فهو ان وجود الصلوة مثلا انما هو بوجود الاتيان بها وهو المراد بالاداء ووجود الاداء انما هو بوجودها فلا تغاير بين الصلوة واداءها فالوجوب المضاف الى الصلوة هو عين الوجوب المضاف الى اداء الصلوة وبالعكس بخلاف المال واداءه فان التغاير بينهما ظاهر فوجوبه غير وجوب اداءه والجواب ان الاتحاد بينهما بل انما يكون بينهما تلازم فى الوجود فالصلوة عبارة عن الهيئة المخصوصة واداءها عبارة عن ايقاعها ولو سلم فهذا لا يوجب الاتحاد فى الشرع بين معنى اللفظين كما اذا فرض ان زيدا ملقب بالزاهد ويكون غلام زيد علما لرجل وغلام زاهد علما لآخر فالاتحاد بين ما اضيف اليهما يكون مع التغاير فى معنيي المركبين فوجوب الصلوة عبارة عما يترتب عليه المطالبة بالاداء ووجوب الاداء عبارة عما يترتب على المطالبة او يقال نفس الوجوب ما يجوز ان يتراخى عنه الاداء ووجوب الاداء ما لا يجوز ان يتراخى عنه الاداء.

واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لايفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر .

كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال توجد في ذهن زيد مثلا * ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين .

١) **قوله** واجب على المغمى عليه يجب عليه قضاء الصوم وان كان الاغماء مستوعبا للشهر لا ان زاد عليه يوم فصاعدا واما الصلوة فانما يجب قضائها اذا امتد الاغماء الى ان يزيد على يوم وليلة واذا امتد فيسقط القضاء .

٢) **قوله** ولا اداء عليهم واما اداء الصلوة فيجب على المريض مالم تعذر الايماء بالرأس وكذا يجب على المسافر.

٣) **قوله** لعدم الخطاب اى لعدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء وهذا لا ينافي وجود الخطاب المقيد بنفس الوجوب فان الصوم لما علق بالوقت نوجوده في معنى الخطاب ولا يرد ان صوم المريض والمسافر حينئذ ينبغي ان لا يكون اداء للواجب.

٤) **قوله** فلان خطاب الخ قيل هذا انما يقتضي عدم التوجه الخطاب اليهما في حق وقت الاغماء والنوم في هذا الوقت فلم لا يجوز ان يكون الخطاب في حق ذلك الوقت قبله كما يقال لزيد ختم بعد يومين.

٥) **قوله** فلانهما مخاطبان الخ فهذا يقتضي عدم الخطاب بالاداء والا يلزم ايجاب الاصل والبدل معا فان قيل لا استحالة في ذلك بان ايجاب الاصل شرط عدم العذر وايجاب البدل شرط وجود العذر فليكن هذا من ذلك قلنا لا شبهة في وجود العذر فيما نحن بصدده فيلزم ايجاب الاداء وهو المطلوب.

ولابد[1] للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا[2] من عدم الخطاب لانه لاشئ[3] غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا[4] او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون[5] الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لاينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق بينهما ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما[6] امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك[7] مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد[8] بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب[9] الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها

قوله ولابد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لاشئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لابد من سبب ولاشئ غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لايشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية

١) قوله ولا بد للقضاء قيل لو اريد بوجوب القضاء عليهم القضاء مقابل للاداء فلا نسلم ذلك ولو اريد الاتيان بالمأمور به مطلقا سواء كان قضاء مقابلا للاداء او اداء في الوقت الاصلي فهذا لايقتضي سبق الوجوب في وقت الاغماء ونحوه فليكن اول وقت يجب عليه الصوم ما بعد الاغماء على التراخي حتى يتسع الوقت الى آخر العمر فيكون الصوم بعد الاغماء غير مسبوق بالوجوب.

٢) قوله لما ذكرنا قيل ان المفروض عدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء ولا يلزم منه عدم الخطاب المقيد لاصل الوجوب فليكن هناك خطاب آخر من غير اعتبار الوقت والخطاب الموجب للاداء يثبت به نفس الوجوب .

٣) قوله لانه لاشيء اه قيل فليكن السبب الذمة او العقل او تتابع النعم .

٤) قوله اما لهذا اشارة الى عدم صلاحيته غير الوقت والخطاب للسببية .

٥) قوله لايدركون اما اخبار عن حال الموجودين في زمانه او كان التقدير ما كانوا يدركونه قوله ولله دره صيغة التعجب معناه ما احسن امره في ابداع الفرق واحداثه لاعن مثال .

٦) قوله وما امتن حكمته في تاج المصادر المتانة استوار شدن كان معناه هذا يدل على ان المراد بالسببية العلة حكما وهي مالا تراخي عند الحكم وقوله فيما سبق فهذه الامور مؤثرة اه يدل على ان المراد العلية معنى وهي ما كان مؤثرا فيه .

٧) قوله وذلك مبنى على الاول قيل بل الظاهر ان يكون الاول مبنيا على الثاني لان الوجود والوقوع اثر والايجاد والايقاع تأثير والاثر مبنى على التأثير .

٨) قوله فان المراد بالسبب اه هذا دليل على قوله لان السبب اوجب اه فمعناه ان السبب وهو الوقت توجب على المكلف وجود تلك الهيئة ويدعو اليه لمناسبة بينهما لا انه موثر في الوجود ليلزم عدم الحاجة الى الايقاع يعني لان المراد بالسبب الداعي لا المؤثر في الوجود فيما اذا قلنا ان الوقت سبب الوجود .

٩) قوله فالوجوب الاول وهو ما افاده السبب بلا واسطة فالوجوب الثاني ما افاده السبب بواسطة الاول .

حلى

حتی[1] لوکان السبب بذاته داعیا الی نفس الایقاع لاالی الهیئة الحاصلة بالایقاع فلزوم ذلك الایقاع یکون نفس الوجوب فاذا تصوره[2] العقل لازم الوقوع لابدله من ایقاع فلزوم ایقاع الایقاع هو وجوب الاداء وقد[3] یوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء کما فی المریض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التی هی الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع الیه والمحل وهو المکلف صالح[4] لهذا فلولم یحصل ذلك اللزوم لما کان السبب لکن لایجب ایقاعه مع انه یجوز ان یکون واقعا اذا وجد البیع بثمن[5] غیر معین والبیع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتری المبیع فلابد ان یملك البائع مالا علی المشتری تحقیقا للمبادلة فهذا[6] نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع علی الاول فهو وجوب الاداء فلما ذکر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان یبین ان السبب لیس کل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا کان الوقت سببا ولیس ذلك[7] کله ای السبب لیس کل الوقت لانه ان کان الکل سببا لایخلو اما ان تجب الصلوة فی الوقت اوبعده فان وجبت فی الوقت یلزم التقدم علی السبب لانه ان کان الکل سببا فما لم ینقض کل الوقت لایوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم[8] الاداء بعد الوقت وکل منهما باطل فلایکون الکل سببا وهذا معنی قوله لانه ان وجبت فی الوقت تقدم علی السبب وان لم تجب فیه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولایتعین الاول

قوله حتی لوکان السبب بذاته یعنی ان الوجوب هو لزوم ما کان السبب داعیا الیه ووجوب الاداء لزوم ایقاعه سواء کان ذلك الشیء الذی یستدعیه السبب ایقاعا اوغیر ایقاع حتی لوکان ایقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الایقاع ووجوب الاداء هو لزوم ایقاع الایقاع وفی هذا دفع لما یقال ان الواجب ربما یکون الفعل بمعنی الایقاع فیکون لزوم الایقاع نفس الوجوب لاوجوب الاداء قوله ثم اذا کان الوقت لاخفاء فی ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتی یقع اداء فی ای جزء من اجزاء الوقت اوقعه علی ما هو الصحیح من المذهب بدلیل انه یؤدی بنیة الفرض والاداء ولایقضی بالتأخیر من اول الوقت واما السبب فکل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته علی ما سیأتی والافالبعض اذ لوکان هو الکل لزم تقدم المسبب علی السبب اووجوب الاداء بعد وقته وکلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرین فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانی وهذا ظاهر وان وجبت فی الوقت لزم تقدم وجوبها علی السبب الذی هو جمیع الوقت ضرورة ان الکل لایوجد الابوجود جمیع اجزائه والحاصل ان بین ظرفیة کل الوقت وسببیته منافاة ضرورة ان الظرفیة یقتضی الاحاطة والسببیة التقدم وقد ثبت الاول فانتفی الثانی ثم ذلك البعض لایجوز ان یکون اول الوقت علی التعیین والالما وجبت علی من صار اهلا للصلوة فی آخر الوقت بقدر مایسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت علی التعیین والالما صح الاداء فی اول الوقت لامتناع التقدم علی السبب فان قیل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لاخلاف فی ان وجوب الاداء لایتقدم علی نفس الوجوب واذا لم یتعین الاول ولا الآخر فهو الذی یتصل به الاداء ویلیه الشروع فیه لان الاصل فی السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القریب القائم الی البعید المنقضی * فان قیل المسبب ههنا نفس الوجوب لاالاداء حتی یعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الی الوجود اعنی الاداء فیصیر هو ایضا مسببا بواسطة فیعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعین لعدم المزاحم والا ینتقل السببیة الی الجزء الذی یلیه وهکذا الی الجزء الذی یتصل بالاداء فان قیل لم لایجوز

١) قوله حتی لوکان متعلق لقوله فلزوم وجود تلك الهیئة حیث یدل علی ان المعتبر فی الکون نفس الوجوب کون اللزوم عقیب السبب مقتضی له بلا واسطة او متعلق بما قبله یعنی ان اداء تلك الهیئة انما یتعلق به الوجوب الثانی الذی اقتضاه السبب بواسطة لا الوجوب الاول المقتضی للسبب بلا واسطة حتی لوکان الوجوب الاول متعلق بالاداء وهو الایقاع بأن یکون السبب بذاته داعیا الیه یلزم ان یکون لزوم الایقاع نفس الوجوب وهی ما یکون عقیب السبب فعلی الاول بیان النتیجة فعلی الثانی فی بیان النهایة یعنی عدم تعلق الاول بالاداء الی حد یلزم من فرض التعلق فحینئذ وهو ان لزوم الایقاع نفس الوجوب.

٢) قوله فاذا تصوره العقل تفریع علی ماقبله والمعنی اذا کان لزوم الایقاع نفس الوجوب فلزوم ایقاع الایقاع وجوب الاداء لان الاول اذا کان بمنزلة لزوم الوقوع کان الثانی بمنزلة لزوم الایقاع وقوله لازم الوقوع الاضافة معنویة بتقدیر اللام لا لفظیة اضافة الصفة الی الفاعل والمراد به الایقاع .

٣) قوله وقد یوجد عطف علی قوله لما کان الوقت اه .

٤) قوله صالح قیل لا نسلم ذلك فی المغمی علیه والنائم لامتناع النیة وهی رکن فی الصوم وایضا مشقة المرض والسفر قد یخل بالصلاحیة .

٥) قوله بثمن غیر معین احتراز عن المعین کهذا العبد وهذه الدار وان نفس الثمن حینئذ لیس واجبا فی الذمة وانما الواجب فیها نفس الوجوب بدون وجوب الاداء لتسلیم الثمن .

٦) قوله فهذا نفس الوجوب اشارة الی الوجوب المدلول علیه لقوله علی المشتری او الی مجموع لزوم وجود الحالة التی هی الصوم ووجوب المال علی المشتری وقوله ثم لزوم اداء المال اه معناه لزوم اداء المال مثلا یتناول لزوم اداء القضاء فانه فرع لزوم وجود القضاء الذی هو فرع لزوم الصوم فی المرض والسفر.

٧) قوله ولیس ذلك کله یجوز الرفع علی تقدیر الخبر والنصب علی الخبریة .

٨) قوله لزم الاداء بعد الوقت یحتمل الوجهین احدهما ان الوجوب بعد الوقت یقتضی ان یکون وجوب الاتیان بالمأمور به بعد الوقت لا فی الوقت لان وجوب الاداء بعد نفس الوجوب فحینئذ یلزم عدم الاثم بالتأخیر عن الوقت هف والآخر انه یقتضی ان یکون الاداء المقابل للقضاء بعد الوقت هف فقیل علی الوجه الاخیر ان الاداء المقابل ما یکون بعد جزء الاول من السبب وقبل انقضاء الجزء الاخیر منه ولایشترط فیه ان یکون مع نفس الوجوب او بعده فلا نسلم الاقتضاء المذکور.

[1] بدليل الوجوب على من صار اهلا فى الاخير اجماعا ولا الاخير والالما صح التقديم عليه [2] فالجزء الذى اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد [3] بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك [4] فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لايفسد لتحقق الملايمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا [5] وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع فى الوقت الكامل لان ماقبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا [6] فاذا فسد الوقت بالطلوع لايكون مؤديا كماوجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهى وعبادة الشمس انما هى بعد الطلوع [7] وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولاكذلك قبل الغروب .

ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا الان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلادليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لانسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لاينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لوتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لايتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين .

فان

١) قوله بدليل الوجوب الظاهر ان المعنى انه لو تعين الجزء الاول سببا يلزم انتفاء الوجوب فيمن صار اهل فرض فى آخر الوقت قوله لانتفاء السبب وهو الجزء الاول من الوقت وفيه نظر لان الجزء الاول قد وجد فى هذه المسئلة لكن عدم الوجوب فى اول الوقت لانتفاء شرط السبب وهو الاهلية ثم اذا وجد الشرط فى آخر الوقت يكون كالمقارن للسبب فيوجد السبب بخلاف ما اذا صار اهلا بعد انقضاء الوقت فالشرط حينئذ يكون مفارقا عن السبب من كل وجه فلا تؤثر فى الوجوب .

٢) قوله فالجزء اه فان قلت لم لا يجوز لن يكون السبب الجزء المتأخر قلنا لما انه بطل بما يبطل الجزء الاول قيل اذا كان السبب الجزء المقارن فمن لم يؤد الصلوة فى الوقت لايوجد فى حقه سبب الوجوب فلايكون آثما بترك الواجب ولا يجب عليه القضاء لانه فرع سبق الوجوب وايضا اذا كان للاتصال بالاداء وهو لايتصور قبل الاداء مدخل فى السبب فالوجوب وهو متأخر عن سببه متأخر عن الاداء فالاداء لايكون اداء للواجب لانه انما يكون اداء للواجب بعد الوجوب فلابد من الاعادة هف وايضا الفرض من الوجوب الاداء فيكون متأخرا عن الوجوب واذا كان له مدخل فى سبب الوجوب يكون متقدما عليه فيلزم الاتصاف بالضدين هف اجيب بان المراد الاتصال بنية الاداء وبالشروع فيه فانما يلزم تأخر الوجوب عن الشروع لاعن الاداء ذكر فى التحقيق انه لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذى لايتجزى عن الوقت سببا لانه الادنى وهو مراد بكل حال ولادليل على الزائد والجزء الاول اولى بذلك لعدم مايزاحمه لكن شرط الاتصال بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب من المقصود وهو الاداء فى الظاهر ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا ينتقل الى الثانى فان وجد الشرط فى الثانى فهو السبب والا ينتقل الى الثالث هلم جرا الى آخر الوقت فنقول قوله لادليل على الزائد محل نظر لانه ظرفية الوقت للاداء كما يدل عليه قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا على ما ذكر فى التحقيق يدل على اعتبار المقدار الذى يسع الاداء كما ذهب اليه زفر رحمه الله تعالى فان قلت قد اثبت الاولوية بكل من الاول المتصل بالاداء وهذا يوجب الاشكال فيما اذا اتصل غير الجزء الاول بالاداء فاختيار كل منهما يوجب بترك الاولى والاختيار الاولى قلنا ترجيح الاول اختيار البعيد وترجيح الغير اختيار القريب والثانى اولى من الاول كما اذا سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف الى نهرين قريب وبعيد يجب عليه ان لايتخطى الى البعيد حتى لو فعل تفسد صلوته وفيه نظر لان البعيد فى المقيس عليه مشتمل على ماينافى الصلوة بلا ضرورة بخلاف البعيد فى المقيس .

٣) قوله يفسد هذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فيجوز صلوته كذا فى التحقيق ودليله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابوهريرة وفى رواية اخرى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ودليلنا ان الجزء الاخير من وقت الصبح لما كان سببا صحيحا كاملا يثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلايتأدى بالناقص كسجدة التلاوة اذا وجبت بالقراءة عند عدم الركوع فهو بوضع الرأس على الارض فلايتأدى بالايماء بعد ماركب واما الحديث فهو محمول على ماذكر ابوجعفر الطحاوى فى شرح الآثار ان وروده كان قبل النهى عن الصلوة فى الاوقات المكروهة ثم الفساد يتعلق باصل الصلوة على ماروى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية وتوصف الفرضية فقط على ما اشير اليه فى المختصر الحسامى حيث قال بطل الفرض كذا فى التحقيق وفيه انه روى عن ابى يوسف رحمه الله تعالى ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى ارتفع الشمس اتم الصلوة فمعنى الفساد حينئذ حرمة الايقاع فى ان الطلوع .

٤) قوله فاذا اعترض اى اذا اعترض الفساد للعروض لايعرض فى التحقيق لان ما بعد الغروب ليس بناقص بدليل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فنقول هذا الدليل لايناسب المدعى وهو ان تخلل الغروب لايؤثر فى الفساد مع ان الظاهر ان يكون مؤثرا فيه لان وقت الغروب نهى عن الصلوة فيه فيفسد ما وقع فيه من الاركان وفساد جزء من الصلوة يستلزم الفساد الكل كما اذا تخلل طلوع الشمس لان كمال الوقت بعد الغروب انما يقتضى صحة الصلوة بعد الغروب ولا نزاع فيها ولا لصحتها فى عين وقت الغروب وهو المدعى .

٥) قوله وقد ادى كما وجب التشبيه فى اصل النقصان وان كان تفاوت باعتبار الخصوصية فان النقصان فى الوجوب باعتبار كراهة الوقت وفى الاداء فى وقت الغروب باعتبار حرمة الوقت والاداء كما وجب بلا تفاوت فى النقصان كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه .

٦) قوله فاذا فسد الوقت بالطلوع فى شرح البرجندى عن امام ابى بكر محمد بن فضل ان الطلوع ان يقدر الانسان ان ينظر الى قرص الشمس واذا عجز عن ذلك خرج وقت الطلوع وقيل هو ان يرتفع الشمس قدر رمح او رمحين وقيل هو كاحمرار رأس الحيطان والاشجار او بصفرة فاذا انتصب انقض الطلوع قوله لان النهى متعلق بقوله وقت كامل .

٧) قوله وقبل الغروب قيل اذا كان عبادة الشمس قبل الغروب ينبغى ان يكون ما هو من الاوقات المنهية هو قبل الغروب لا وقت الغروب والامر بالعكس .

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس * قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة فى الوقت الكامل والفساد الذى اعترض فى حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال

قوله ومدها اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يتعرض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر او ناقص كما فى العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر فى طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت فى الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع فى العصر دون الفجر بلا اشكال * وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر او بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها * واما جواب المصنف رحمه الله ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال فى العصر الممتد لان الجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص

١) قوله فان قيل اه هذا الاعتراض ورد على قوله فان اعترض اه يعنى اذا كان عروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل موجب للفساد يلزم فساد العصر اذا شرع فيه فى وقت الكامل.

٢) قوله الصحيح ومدها اه قال اراد بالصحة فى قوله من الجزء الصحيح الجواز الخالى عن الكراهة لا مطلق الجواز المقابل للحرمة ويمكن الجواب بان المراد بعروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل الذى يوجب الفساد وهو خروج الوقت المتصل بالاداء فى الوقت الكامل وفى المسئلة المذكورة خروج الوقت غير متصل بالاداء فى الوقت الكامل وانما يكون متصلا بالوقت المكروه وهو وقت الاحمرار فان قلت علة الفساد فى مسئلة الطلوع ان المؤدى ليس كما يجب على ما قالوا ولذلك لا يجوز قضاء الظهر اذا وقع آخره فى وقت الكراهة كذا فى التحقيق وهذه المسئلة موجودة فى المسئلة المذكورة لان الشروع اذا كان فى وقت الصحيح يلزم ان يجب كاملا فاذا دخل وقت الاحمرار يكون المؤدى فيه ناقصا فينبغى ان يفسد ههنا ايضا قلنا ان بينهما فرقا لان الوقت الناقص فى الطلوع غير داخل فى وقت الفجر ولا يجوز فيه الصلوة اصلا واما فى المسئلة المذكورة فهو آخر الوقت فيجوز فيه الصلوة فالنقصان فى الطلوع اشد فان قلت فكذلك النقصان فى المؤدى فى وقت الغروب فى هذه المسئلة اشد فهذا الوقت غير داخل فى وقت العصر ولا يجوز فيه الصلوة قلنا نعم لكن جوزناه لمناسبة له بما قبله هو المؤدى فى وقت الاحمرار فان كلا منهما ناقص واما المؤدى فى وقت الطلوع فلا مناسبة له بما قبله.

٣) قوله قلنا اه قال فى التحقيق ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات لتوارد نعمة على التوالى لا سيما فى اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب الخدمة الا انه جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات فى حوائج نفسه رخصة ولا يمكن الاقبال على العزيمة مع الاحتراز عن خروج الوقت غالبا فيسقط الفساد بخروج الوقت للعذر.

٤) قوله متعذر قيل هذا اذا كان شغل الوقت بجميع اجزائه واجبا فحينئذ الاحتراز عن الفساد مع الاقبال على الصلوة متعذر ولكن ليس كذلك وان كان عزيمة فله ابقاء البعض من الوقت ويحصل الاحتراز مع الاقبال حينئذ.

٥) قوله يشكل بالفجر اه ويمكن الجواب بان علة النقصان كون الوقت وقت عبادة الشمس ومجموع وقت الاحمرار ووقت الغروب يدخل تحت هذه العلة فلما جعل الشرع وقت الاحمرار آخر وقت العصر خرج عن النقصان وعن ان يفسد الاداء فيقع شبهة فى تأثير العلة فى الباقى وهو وقت الغروب بمنزلة العام المخصوص البعض فيكون النقصان فيه ضعيفا واما مجموع وقت الطلوع الى آخر الاحمرار فلم يجعل البعض من ذلك وقت صلوة ليقع الشبهة فى الباقى فلا ضعف فى شيء من اجزائه.

اختلج[1] فی خاطری ولم اذکر له جوابا فی المتن فیخطر ببالی[2] عنه جواب وهو ان فی العصر لما کان له شغل کل الوقت فلابد ان یؤدی البعض فی الوقت الکامل والبعض فی الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب علی البعض الناقص فلا یفسد واما فی الفجر فان کل وقته کامل فیجب اداء الکل فی الوقت الکامل فان شغل کل الوقت یجب ان یشغله علی وجه لا یعترض الفساد بالطلوع علی الکامل ولو[3] لم یؤد فکل[4] الوقت سبب فی حق القضاء لان العدول عن الکل فی الاداء کان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذی ذکرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فی الاداء اما اذا لم یؤد فی الوقت ففی حق القضاء کل الوقت سبب لان[5] الدلائل دالة علی سببیة کله لکن فی الاداء عدلنا عن سببیة الکل الی سببیة البعض لضرورة وهی انه یلزم حینئذ التقدم علی السبب اوتأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غیر متحققة فی القضاء فوجب القضاء بصفة الکمال[6] ای لانقول انه اذا لم یؤد فی الوقت انتقل السببیة من اول الوقت الی آخره فاستقرت السببیة علیه فی حق القضاء حتی یجب القضاء ناقصا فی العصر فیجوز القضاء فی وقت الغروب بل نقول الکل سبب للقضاء فیجب کاملا

قوله ولو لم یؤد فالسبب کل الوقت فی حق القضاء اذ فی حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو کان السبب فی حق الاداء ایضا جمیع الوقت لما ثبت الوجوب فی الوقت ولم یأثم المکلف بالترک علی مامر قوله فوجب القضاء بصفة الکمال حتی لایجوز قضاء العصر الفائت بحیث یقع شیء منه فی وقت الکراهة فان قیل السبب وهو کل الوقت ناقص بنقصان البعض فینبغی ان یجوز ذلک قلنا لما صار دینا فی الذمة ثبت بصفة الکمال لان نقصان الوقت لیس باعتبار ذاته بل باعتبار کون العبادة فیه شبیها بالکفرة فاذا مضی خالیا عن الفعل زالت محلیته وبقیت سببیته فکان الوجوب ثابتا بسبب کامل ولهذا یجب القضاء کاملا علی من صار اهلا فی آخر العصر کذا ذکره شمس الائمة وقد یجاب بان الاجزاء الصحیحة اکثر فیجب القضاء کاملا ترجیحا للاکثر الصحیح علی الاقل الفاسد.

١) قوله اختلج فی خاطری فی تاج المصادر الاختلاج کشیدن وجستن اندامها فاختلاج الاشکال جذبه توجه النفس الی نفسه اوثوبه وارتفاعه الی النفس فالمراد بالخاطر القلب من اطلاق اسم الحال علی المحل اوما یخطر بالقلب ویقع فیه من الافکار فیما بین الامور الخاطرة بالقلب. ٢) قوله فیخطر ببالی الخ حاصل الجواب ان سقوط الفساد العارض سبب الوقت المنهی فی مسئلة العصر لیس بمجرد وجود العذر المذکور لیلزم سقوط فی مسئلة الفجر ایضا بوجوده بل له ضمیمة وهو ان الفساد عارض علی البعض الناقص فی العصر ولا بأس بذلک لمناسبة بین الفساد والنقصان وهذه الضمیمة غیر موجودة فی الفجر: ٣) قوله ولو لم یؤد الخ صورة عدم الاداء ان لم یشرع فی الجزء الاخیر ایضا حتی لو شرع فی الفجر الاخیر واتم بعد خروج الوقت فقد ادی کما وقع فی التلویح انه ذکر فی طریقة الخلاف وغیره ان المذهب انه لو شرع فی الوقت فی الظهر اوالعصر اوالمغرب اوالعشاء واتم بعد خروج الوقت کان ذلک اداء لاقضاء فمن هذا عرفت ان الاداء قد یکون بعد الوقت فیما سبق من قوله وکل منهما باطل ای من التقدیم علی السبب والاداء بعد الوقت باطل غیر مستقیم الا ان یقال ان المراد ان یکون کل اداء بعد الوقت وهو اللازم علی تقدیر فرض ان وجوب بعد الوقت باطل اویقال ان المراد ان الاداء الذی لایکون شیء من اجزائه فی الوقت باطل فی صورة الشروع فی الجزء الاخیر یکون بعض الاداء فی الوقت. ٤) قوله فکل الوقت الخ لایقال اذا کان سبب وجوب القضاء کل الوقت ینبغی ان لا یجب القضاء علی من صار اهل فرض فی آخر الوقت ولم یؤد لانعدام کل الوقت بعد الاهلیة لانا نقول کل الوقت فی حق من هو اهل فرض فی آخر الوقت جمیع ماهو بعد الاهلیة وهذا موجود قطعا او نقول جمیع اجزاء الوقت ههنا موجودة لکن البعض خال عن الاهلیة والبعض مشغول بها فانتفاء شرط التأثیر فی بعض اجزاء السبب لا یوجب انتفاء هذا البعض وهو ظاهر ولا انتفاء تأثیر هذا البعض لان مقارنة الشرط لوجود السببیة غیر لازم کما اذا اعتق معلقا بشرط فوجد الشرط بعد سنة فالسبب السابق وهو الایجاب کان مؤثرا بعد وجود الشرط ثم ذلک مخالف لما نقل فی التحقیق عن الشیخ الامام صدر الاسلام ابی الیسر ان الجزء الاخیر یبقی سببا بعد المضی بخلاف الاجزاء المتقدمة فهذا صریح فی ان کل الوقت لیس سببا فی حق القضاء بل السبب هو الجزء الاخیر.

٥) قوله لان الدلائل الخ فی التحقیق ان الاضافة الی جمیع الوقت یقال صلوة الظهر هو اسم لجمیع الوقت قال الله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل فی المهذب الغسق اول تاریکی شب فالسبب مجموع ما بین الدلوک الی غیبة الشفق هو الغسق فمثل ذلک سائر الاوقات.

٦) قوله فوجب القضاء بصفة الکمال فیه نظر لجواز ان یکون بعض اجزاء الوقت ناقصا فحینئذ ینبغی ان یجب بصفة الکمال بعض القضاء وبصفة النقصان بعضه فیجوز قضاء العصر علی وجه یتأدی بعضه فی وقت الغروب کما یجوز الاداء علی هذا الوجه ولیس الامر کذلک والجواب ان الاداء علی هذا الوجه لضرورة ضیق الوقت فیمن اخر الی الوقت المکروه ولا ضرورة فی القضاء لان وقته الصحیح اوسع نعم ظاهر حکم العاقل انه یجوز قضاء العصر علی وجه یتأدی بعضه فی الوقت الصحیح وبعضه فی الوقت المکروه قبل الغروب حتی یکون الاتیان به علی وفق ما وجب لکن لا یجوز علی وجه یتأدی البعض فی الوقت المنهی لانه لم یجب کذلک فان وقت الغروب خارج عن وقت العصر الذی کان مجموعه سببا لوجوب القضاء فلیس وجوب القضاء علی وجه یکون بعضه منهیا وان هذا هو المراد لوجوبه بصفة الکمال لاخلوه عن بعض المکروه ایضا وان ماذکر فی التحقیق ان وقت التغیر لیس بوقت لقضاء شیء فالمراد وقت تغیر العالم بالغروب لاتغیر الشمس بالاحمرار ولو سلم فالمراد انه لایجوز الشروع فی القضاء فی هذا الوقت لاالبناء ولاالاتمام بعد ان کان الشروع فی الوقت الکامل لکن لاروایة لذلک فی شرح البرجندی عن القنیة اذا طهرت الحائض عند احمرار الشمس ما یسع فیه صلوة العصر فلم یصل فارادت ان یقضیها من الیوم الثانی عند الاحمرار لاروایة بهذه المسئلة وکان نجم الائمة البخاری یقول لیس لها ذلک فی التحقیق اذا قضی العصر فی الیوم الثانی فوقع آخره فی وقت التغیر لیس یجوز ذلک الحاصل انه لو ارید بصفة الکمال الخلو عن المنهی فقط وهو البعض المؤدی فی وقت الاحمرار الغروب حتی یجوز الاشتمال علی المکروه وهو البعض المؤدی فی وقت الاحمرار لایساعده الروایة ولو ارید الخلو عن المنهی والمکروه معا فسببیة کل الوقت بوجوب القضاء لا یوجب کمال القضاء بهذا الوجه ثم ان قلت ان هذا عند من قال بان السبب کل الوقت واما عند صدر الاسلام ابی الیسر رحمه الله فهل یجب علی صفة الکمال مع ان السبب عنده الجزء الاخیر وهو قد یکون وقتا ناقصا قلنا ذکر فی التحقیق انه ذهب ابو الیسر رحمه الله تعالی الی انه لایجوز قضاء العصر الفائت فی الاوقات المکروهة لان النقصان انما هو فی الفعل دون الوقت فالجزء الاخیر موجب للصلوة بصفة الکمال الا ان الاداء یکون بصفة النقصان ضرورة محافظة الوقت الذی هو شرط الاداء واما القضاء فلاضرورة فیه فلایلزم النقصان بعد ما وجب کاملا.

ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لايسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغى ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب

قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لاتفضيل عنه جزء من الوقت اويأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لايقال فالمؤدى فى اول الوقت لايكون اتيانا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لايتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا ان اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لايتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع انه يجب فى اول الوقت وفى الآخر قضاء او يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر

۱) قوله ثم وجوب الاداء الخ يعنى اذا لم يشرع فى الصلوة فى الاجزاء المتقدمة من الوقت فكما لم يثبت فيها نفس الوجوب كذلك لم يثبت وجوب الاداء فلما تقرر السببية فى الجزء الاخير وهو مقدار ما يسع الصلوة من غير ان يفضل عنها بجزء يثبت كل منها وكذلك يثبتان معا فيما اذا شرع فى الاجزاء المتقدمة فبينهما تلازم لا يوجد احدهما فى وقت بدون الآخر.

۲) قوله حقيقة يعنى ان فى الظاهر قد توجه الخطاب فى مجموع الوقت او فى الجزء بقوله تعالى لدلوك الشمس.

۳) قوله اذا مات فى الوقت قبل ان يمضى من المقدار المذكور شيء واما من مات قبل ان يأتى بما امر به مطلقا بلا توقيت كالقضاء فعليه شيء لانه وجب عليه الاداء قبل ما مات فيكون الترك مع وجوب الاداء.

٤) قوله لما لم يكن متعينا. قيل ان الملازمة فى محل النظر فان المهر لم يكن متعينا فى الشرع فى جنس او نوع من المال ولا فى عدد اذا كان من الدراهم والدنانير وهو يتعين بتعينهما حتى لايجرى غيره اذ ليس له وضع الشرائع قيل ليس ذلك من وضع الشرع كالنذر.

٥) قوله الارتفاق فى تاج المصادر الارتفاق بچيزى يارى گرفتن فالازمنة والامكنة من الآلات يصح نسبة الارتفاق والاستعانة اليها ويجوز ان يكون مجازا فى ذلك الاختيار ادنى ملابسة. (وفى بعض نسخة الارتفاع).

٦) قوله شرع فيه غير هذا الواجب اى من جنس هذا الواجب واما وقت الصوم فهو وان كان شرع فيه غير هذا الواجب كالصلوة وقراءة القرآن والحج والصدقة لكن لم يشرع فيه من جنس الصوم شيء.

۷) قوله فلابد من تعيين النية وهو نية خصوص هذا الواجب كصلوة الفجر وصلوة الظهر واما الصوم فلايحتاج الى ذلك بل يتأدى بنية مطلق الصوم بل بنية واجب آخر لكن لايجوز بلا نية اصلا.

۸) قوله لايسع الا لهذا الواجب فان قلت ان السعة يتعدى بالنفس بلا حاجة الى حرف الجر كقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض الآية فما الوجه فى زيادة اللام قلنا ذكر فى تاج المصادر البيهقى السعة همه رسيدن وفراخ شدن فعلى المعنى الاول يتعدى بالنفس وعلى الثانى بحرف الجر.

علی الحال[1] بناء علی سعة الوقت لايسقط[2] بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانی وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان ای نهار[3] رمضان شرط للاداء ومعيار[4] للمؤدی لانه قدر[5] وعرف[6] به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الی الغروب مع النية فالوقت داخل فی تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله[7] تعالی فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره[8] كثيرة فانه اذا كان[9] الشیء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم علی المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالی فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة له ولنسبة[10] الصوم اليه ولتكرره[11] به

قوله لانه ای الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به ای علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنی دخوله فی تعريف الصوم علی ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلادخل له فی المعيارية الابتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل ای الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند سلامها لذلك بخلاف قولنا الذی فی الدار رجل عالم علی ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون علی السببية ادل قوله ولنسبة الصوم الی الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فی الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنی الثبوت بالسبب سابق علی سائر وجوه الاختصاص الاان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه علی اختيار العبد فاقيم الوجوب الذی هو وجود شرعی ومفض الی الوجود الحسی مقامه .

ولصحة

١) قوله علی الحال او علی الجر علی ان ثبت بمعنی صار او علی التضمين معنی الصيرورة .

٢) قوله لا يسقط بالعوارض فالعلة ههنا سعة كل الوقت وهو قائم وغير منتف وليست سعة وقت الاداء خصوصا ليلزم الانتفاء بضيق وقت الاداء وايضا الحكمة فی ايجاب تعيين النية تميز الواجب عن غيره مما يحمل الوقت فهی يراعی فی الجنس بان يجری الحكم فی جميع افراد الجنس مع انها يوجد فی البعض دون البعض كما ان الحكمة فی وجوب الاستبراء تبين فراغ الرحم فهی موجودة فی البعض كالامة المشرية ممن يقدر علی الوطی المطلق وغير موجودة فی البعض كالامة البكر والمشرية من المرأة والحكم جار فی الكل .

٣) قوله ای نهار رمضان ويجوز ان يقال ان شهر رمضان كما قال الشيخ حسام الدين اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالحج بالبيت والصوم بالشهر وفی التحقيق ان الصوم اضيف الی الوقت فقيل صوم شهر رمضان .

٤) قوله ومعيار للمؤدی والفرق بين الظرف والمعيار ان الظرف لابد ان يكون فاضلا عن الواجب بخلاف المعيار فلذلك قال صاحب التحقيق ان وقت الصوم كان معيارا لاظرفا فی المهذب المعيار بای سنك .

٥) قوله لانه قدر وفی التحقيق ان وقت الصوم معيار لانه قدر بالوقت حتی ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه والمعيار بالقياس به غيره ويسوی به وهذا الوقت بهذه المشابهة .

٦) قوله وعرف به ای الجار يتعلق بالفعلين بطريق التنازع فالتعريف اما بيان التقدير ای عرف به قدره وكميته واما بيانه ومغايرة علی ان المراد به تعيين المفهوم بذكر ما يصدق عليه الشیء ويلزم من العلم به العلم بذلك الشیء فالتقدير بيان الكمية والتعريف بيان الحقيقة والمصنف رحمه الله اختار الوجه الثانی لكن قوله فان الامساك اه انما يدل علی تعريف الصوم بالصبح والغروب وهما ليسا وقت الصوم بل مجموع النهار فلا يدل علی ان وقت الصوم معرف له .

٧) قوله لقوله تعالی فمن شهد اه قد تضمن المبتدأ ههنا معنی الشرط وهو سببية الاول ومسببية الثانی علی ما هو المعروف فی النحو وايضا قال المصنف فی فصل العلة من ركن القياس ان يترتب الحكم علی الوصف بالفاء يدل عليه الوصف فقد ثبت عليه شهود الشهر للصوم وهو المراد بسببية الوقت له .

٨) قوله ونظائره كثيرة قال الله تعالی فاما من طغی وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هی المأوی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی .

٩) قوله اذا كان الشیء خبرا للاسم الموصول يدل علی ان من فی الآية موصولة ويجوز ان يكون موصوفة او شرطية والفرق بين الشرطية واختها ان نسبة الفعل اليها بطريق الفرض والتقدير ولا حكم بالوقوع بخلاف نسبة الفعل اليهما فانهما بطريق الحكم بالوقوع والفرق ظاهر بين الموصولة والموصوفة بان المدلول معهود فی الاولی معرفة ومجهول فی الثانی ومبهم .

١٠) قوله ولنسبة الصوم اليه فی التحقيق ان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوی وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وقال فی موضع آخر ان الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الی اخص من الاشياء لتحصيل كمال التميز واخص الاشياء بالحكم سببية لانه ثابت به قيل وفيه نظر لان السبب امر واحد يجوز ان يكون سببا فی غيره كالبيع فهو سبب لزوال الملك عن المبيع ولثبوت الملك فی الملك واما المسبب عن امر فلا يجوز ان يكون مسببا عن غيره لان الكلام فی السبب الذی لا ينفك عنه المسبب كالوقت بوجوب الصلوة والصوم فهو اما علة تامة اوجزء من العلة وشیء منهما لا يتعدد فسبب الشیء اخص من سببه والجواب ان المدعی جنس ان الوقت سبب لا شرط فمعنی قوله اخص الاشياء ای سبب الشیء اخص به من شرط فهذا لا ينافی كون المسبب اخص من السبب ثم ذلك منقوض بما يقال كفارة الصوم وكفارة اليمين فان السبب فيهما الفطر والحنث دون الصوم واليمين .

١١) قوله ولتكرره به فيه ان هذا من باب اثبات العلة بالدوران وهو باطل عندنا كما قال المصنف فی فصل العلة .

ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لاغير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لاغير فنقول لانسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك

قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه ❊ وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لاتقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا.

١) قوله ولصحة الاداء يعني انما دليل الوجوب فلا بد له من سبب وهو ليس الخطاب لعدمه في حق المسافر فهو السبب لا غير فيه انه لا نسلم عدم الخطاب فالنص الدال على سببية الوقت على زعمكم هو الخطاب المفيد للوجوب فالخطاب نوعان ما يفيد اصل الوجوب وما يفيد وجوب الاداء فالاول موجود في حق المسافر بخلاف الثاني ذكر في التحقيق ان المتأخرين من اصحابنا اتفقوا على ان سبب وجوب الصوم الشهر لكنهم اختلفوا اهل السنة مطلق شهود الشهر حتى استوت الايام والليالي في السببية او السبب خصوص شهود الايام فينفرد كل يوم لسببية صوم فيه فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى الاول مستدلا بان الشهر اسم لمجموع الاجزاء المشتملة على الليالي والايام وهما مستويان في فضيلة كان سببية الشهر لاجلها الا ترى ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح جنونا مستغرقا لجميع الشهر ثم افاق يلزمه القضاء فلو لم يتقرر السبب في حقه بشهود الليلة المذكورة في حالة الافاقة لم يلزم القضاء وايضا بنية اداء الفرض يصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل الصبح مع ان النية الفرض لا يصح قبل وجود السبب كما اذا نوى قبل غروب الشمس لا يصح وذهب القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابو اليسر الى الثاني فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة فصوم كل يوم عبادة على حدة غير مرطبة الغير لاختصاصه بشرائط الوجود وانفراده بالارتفاع عند الجزء الناقص فكل يوم يكون متفردا سبب آخر واما الليل فليس وقتا لاداء الصوم فلا يكون سببا لوجوبه .

٢) قوله لايشرع اه اي لايشرع في وقت صوم رمضان آخر لامعه لامتناع اجتماع المثلين ولا بدونه مكانه لان الشروع في الصوم الآخر يستلزم ترك الفرض وهو حرام غير مشروع واما من جاز الترك كالمسافر فاذا شرع يعود الفرض واجب الاداء لظهور القدرة واما الرخصة للعجز .

٣) قوله عند ابي يوسف رحمه الله تعالى في شرح البرجندي عن الفصول العمادية اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر كان صومه عما نوى عند ابيحنيفة واما في غير المرض والسفر فيقع عن رمضان بالاتفاق .

٤) قوله لان المشروع تكرير لما افاده بقوله فلهذا.

٥) قوله الى الصوم المخصوص وقد مر ذكره مرارا بالاظهار والاضمار ولهذا يصح الاداء منه مثل هذا الكلام لتقديم الجار على الفعل شائع في القصر اي يصح الاداء منه على تقدير مجموع الامرين من مشروعية صوم رمضان فيه وعدم مشروعية غيره فيه ولا يصح على تقدير عدم ذلك المجموع وهذا لا يستقيم اذ لو فرض مشروعية صوم رمضان ومشروعية غيره ايضا وقد انتفى المجموع بانتفاء احد الجزئين يصح الاداء منه ايضا.

٦) قوله اولى فيه نظر لان مصلحة البدن قد يتقدم على مصلحة الدين حيث رخص بالفطر وترك صوم رمضان قد تقدم على واجب آخر فيما اذا نواه والمقدم على ما قدم على شيء مقدم على ذلك الشيء وايضا مصلحة الدين متوقف على مصلحة البدن فلا نسلم الاولوية.

٧) قوله وانما لم يشرع اه او يقال وانما لم يشرع للمسافر غير ضرورة ان الوقت لا يسعه مع الواجب الوقت فاذا رخص بتركه سقطت الا بضرورة فيشرع غيره حينئذ وقوله ان اتى بالعزيمة يرد عليه ان عدم مشروعية الواجب الآخر اذا كان مشروطا بالاتيان بالعزيمة فالصحيح المقيم اذا ترك العزيمة ونوى الواجب الآخر ينبغي ان يصح منه الواجب الآخر لانتفاء شرط عدم المشروعية مف والجواب ان هذا الاشتراط انما في حق المسافر واما في حق صحيح المقيم فعدم المشروعية مطلق عن الشرط .

ولأن وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع فى النفل يقع عن رمضان لأنه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات اولى للمسافر من اداء رمضان لأنه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هى اداء رمضان لا النفل وعلى الثانى اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان وأن اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الخ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى فى حق المسافر بل فى حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النيه فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم * فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر.

وف

١) قوله ولان وجوب الاداء اى فصح الحكم بصحة الواجب الاخر من المسافر كما مر من قوله ولان اه. ٢) قوله فى حقه اه الضمير الى وجوب الاداء فى حق المسافر او الى واجب آخر فى حق المسافر. ٣) قوله فعلى الدليل اه قيل كما ان الدليل الاول يدل على ان قضاء الدين اولى بالجواز من الافطار كذلك يدل على مصلحة الدين اولى به منه ولا شك ان النفل من مصالح الدين فيلزم جوازه ايضا بالاولى فاذا شرع فى النفل لايلزم ان يقع عن اداء رمضان نعم ان اداء رمضان اولى من النفل لكنه لما كان اولى من النفل كذلك اولى من الواجب الآخر بدليل ان الصحيح المقيم اذا نوى واجبا آخر يقع عن اداء رمضان فهذه الاولوية لايقتضى عدم جواز النفل فى حق المسافر كما لا يقتضى عدم جواز الواجب الآخر فى حقه.

٤) قوله فان قضاء مافات هذا لا يجرى فيما اذا نذر المسافر ان يصوم فى رمضان اداء او ان يصوم للكفارة فانه ليس بقضاء ثم يقال ان اداء رمضان اولى من القضاء لذاته واولوية القضاء يعارض احتمال الموت قبل ادراك عدة من ايام اخر فما بالذات اولى مما بالعارض كما قال المصنف رحمه الله تعالى فى اواخر فصل ما يقع به الترجيح ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى.

٥) قوله لانه ان مات اه قيل اذا نذر المسافر يصوم فى رمضان يجوز له تأخير اداء رمضان كذلك يجوز له تأخير ما نذر فانه دونه ووجوب الاداء لم يوجد فيهما فاذا مات قبل الاقامة كما ليس عليه صوم رمضان كذلك ليس عليه صوم النذر والا يلزم ترجيح النذر على الفرض فهذا الدليل لايثبت اولوية الواجب الآخر مطلقا.

٦) قوله ففيما اذا نوى اه يعنى اذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة الدين وكان ذلك الاولوية الواجب الآخر من اداء رمضان كان الوقوع فى مسئلة الشروع فى النفل من رمضان عن اداء رمضان لان مصلحة الدين فى ذلك لان اداء رمضان اولى من النفل فقوله فمصالح دينه اه من باب اقامة علة الجزء مقامه والاصل ان يقع عن اداء رمضان لان مصالح دينه اه.

٧) قوله لان النفل اه قيل اذا صح نفلا يجب عليه القضاء فيكثر العبادة واذا صح اداء رمضان لا يجب عليه قضاء فلا يكثر العبادة وايضا فى الاول لايلزم انتفاء النية بخلاف الثانى فينبغى ان يكون النفل اولى ويكون المصلحة فيه لايقال فترك اداء رمضان قصدا الى لزوم الكفارة والقضاء اولى من الاتيان به لانا نقول ان بينهما فرق بعدم وجوب اداء فى مسئلتنا للسفر فلا اثم بخلاف الصورة المذكورة وههنا روايتان فى التحقيق روى ابن سماعة عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه يقع عن الفرض فى الوقت لان معنى الرخص وهو الميل الى الاخف لايثبت بنية النفل اذ هو يتجشم مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت فى الثانى فلا فائدة فى النفل لا الثواب وهو فى فرض الوقت اكبر فكان هذا ميلا الى الا ثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الرخص بقى الصوم واجب الاداء كما فى حق المقيم فيتأدى بنية النفل وروى الحسن عنه انه يقع عما نوى.

٨) قوله وان اطلق اه فعلى رواية ابن سماعة لما وقع من الفرض مع نية النفل وبينهما تناف فلان يقع عنه مع نية مطلق الصوم ولا منافاة بينهما اولى وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى قيل لايقع عن الفرض لان رمضان اذا كان كشعبان فى حق المسافر حتى قيل سائر انواع الصيام لابد من التعيين وايضا المطلق يحتملها والنفل ادنى المحتملين فيثبت فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن الفرض على هذه الرواية ايضا لان احتمال غير الفرض الوقتى انما يعارضه بشرط تعيين النية ولم يوجد فيترجح بالوقت الذى هو سبب وجوبه وانتفاء وجوب الاداء انما يصير كشعبان عند المعارضة بصريح نية غير الفرض.

٩) قوله واما المريض اه فان قلت كلامه هذا يخالف ما ذكر فى المختصر من قوله ويصح اداء رمضان بنية واجب آخر الا فى سفر او مرض فسوى الامر ثمة بين السفر والمرض وحكم بانه لايقع عن الفرض فى شىء منهما قلنا اقتدى ثمة شيخ الاسلام صاحب الهداية قال البرجندى وفى فصول العمادية اذا نوى المريض او المسافر فى رمضان عن واجب آخر كان صومه عما نوى عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى وهكذا ذكر فى الهداية وههنا تبع فخر الاسلام وشمس الائمة كذا فى التحقيق وفيه ان الامام خواهر زاده وانما قال بعدم الفرق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى بين السفر والمرض وان الصحيح عدم الفرق وان الفرق ليس بصحيح.

١٠) قوله لتعلق الرخصة بحقيقة العجز هذا يخالف ما ذكر فى التحقيق انه عندنا يثبت الرخص للمريض لخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت بحقيقة العجز لاخلاف فيه بين اصحابنا.

وفي هذا الكلام نظر لان المرخص[1] هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر[2] رحمه الله هذه مسئلة ابتدائية لاتعلق بالمريض والمسافر وهى انه لما صار الوقت[3] متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون مقامستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير[4] الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب[5] من الفقير بغير النية قلنا هذا[6] يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا اى لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد.

قوله وفى هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام فى المريض الذى لايطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلاخلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى رحمه الله فى المبسوط من قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو اومؤول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابى يوسف وهذا ابتدأ تفريع آخر على تعيين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود ففى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ماوجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لامنافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة * فان قيل ايتاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لايصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لايجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها فلايصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فمامعنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لاصوما آخر والامساك بوصف القربة لايتحقق بدون النية اذلاقربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لااستحقاق فيه اصلا فظهر بماذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لاجبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لاعوض عن الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان معنى القصد حصل باختياره المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع.

---

١) قوله لان المرخص اه والجواب ان المرخص ليس حقيقة ازدياد المرض ليلزم عدم ظهوره بالاقدام على الصوم بل هو خوف ازدياده كما مر ولا شك ان بالاقدام يظهر عدم الخوف المذكور.

٢) قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله وان اطلق اه كانه قال وان اسم ينو شيئا يقع عن الفرض ايضا عند زفر رحمه الله تعالى ولا يقع صوما اصلا عندنا فههنا اربع صور نية الواجب الآخر ونية النفل ونية الصوم مطلقا وعدم النية اصلا وقد تبين حكم كل منها.

٣) قوله لما صار الوقت اه قيل تعين الوقت لواجب انما يقتضى ان يقع عنه جميع ما هو من نوع ذلك الواجب لا جميع ما يصدر عن المكلف فى هذا الوقت الا ترى ان الاجير الخاص اذا فعل ما هو من جنس الخدمة يكون للمستأجر دافعا عن الواجب بالاجارة ولا ماليس من ذلك كالاكل والشرب واتلاف الاموال فالذى هو من جنس الصوم وهو الواجب فى الوقت انما هو الامساك المقرون بالنية دون الامساك الخالى عنها فانما يلزم ان يقع عن الفرض ما هو بالنية دون غيره.

٤) قوله كالاجير هذا من باب اقتضاء تعين الوقت اداء الواجب وان كان العمل بنية غيره واما رد الوديعة والغصب فليس من ذلك.

٥) قوله كهبة كل النصاب هذا اشارة الى الجواب عما يقال كيف يتأدى الفرض بلانية فى العبادة المقصودة مع انها منوطة بالنية تقريره يجوز ذلك كما فى هبة اه قوله كل النصاب يدل على ان الزكوة لايتأدى اذا ذهب البعض وقوله من الفقير يدل على انه لووهب من الغنى لايتأدى لانه ليس فى معنى التصدق فان قلت اليس هذا من باب سقوط الزكوة لسبب هلاك المال قلنا لا لان الهبة استهلاك وهى لا يسقط بالاستهلاك ذكر فى التلويح ههنا اعتراض وهو اعطاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله تعالى وكيف بالهبة قلنا لا يلزم من ذلك صحة الهبة اذ ليس هناك نية الزكوة والهبة الى الفقير وان كانت تصدقا معنى لكن اللفظ ليس موضوعا لذلك فيقع الشك فى الصحة وعدمها باعتبار اللفظ والمعنى فلا تثبت عدم الصحة بالشك مع ان الاصل فى التصرف الصادر من اهله هو الصحة.

٦) قوله قلنا هذا يكون جبرا المسكين لامساك الصادر لا عن القصد وجبرا اما خبر على ان المصدر بمعنى اسم المفعول اى مجبورا عليه اوتميزا اى تثبت ويقع بطريق الجبر من غير ان يكون له اختيار وفيه نظر لان المفروض عدم الصوم فلا يلزم عدم القصد الى نفس الامساك وانما يلزم الجبر على تقدير عدم القصد الى نفس الفعل الا ان يقال ان المراد بالجبر ان لا يكون بنية القربة.

وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه الا ان منافعه صارت حقا لله جبرا لابد من التعيين
لئلا[1] يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا[2] قول بموجب العلة
اي[3] بتسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول
الاطلاق في المتعين تعيين لانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد
ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان[4] الوصف لما لم يكن
مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله
الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل.

قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتميز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم * والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول * فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم * فان قلت الصوم ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا * ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها * وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا
قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط.

---

١) قوله لئلا يصير جبرا في صفة العبادة الضمير الى الحكم بوقوعه عن الفرض وهو مقدر في قوله لابد من التعيين اي لابد في حكم المذكور والاولى ان يقال في صفة الكون فرض اداء رمضان لان اللازم على تقدير وقوعه عن الفرض مع عدم التعيين انما هو ذلك لا الجبر في صفة العبادة على الاطلاق لجواز ان يكون عدم التعيين مع نية مطلق الصوم فحينئذ يكون وصف العبادة عن القصد لا بطريق الجبر يرد على الشافعية ان دليلكم هذا منقوض بالحج حيث يتأدى الفرضية بنية النفل عندهم.

٢) قوله هذا قول بموجب العلة هذا اشعار بان الشافعي رحمه الله تعالى تمسك بالعلة الطردية لان القول بالموجب انما يذكر في دفعها كانه قال ان كون المنافع في ملك العبد وان كان التعيين دائرا معه لكنه ليس بعلة مؤثرة او بالدوران انما يثبت العلة الطردية لا العلة المؤثرة.

٣) قوله اي بتسليم دليل المعلل هذا التفسير لا يلايم التسمية وانما الملايم ما سيقول المصنف رحمه الله تعالى في فصل دفع العلة الطردية من ركن القياس من قوله هذا التزام ما يلتزم المعلل مع بقاء الخلاف فان الموجب (بفتح الجيم) يطلق على ما ثبت بالدليل لا على نفس الدليل.

٤) قوله لان الوصف اه قيل لو كان عدم مشروعية الوصف مقتضيا لبطلان الوصف وبقاء الاصل مطلقا فالبيع بالشرط الفاسدة ينبغي ان يصح بيعا مطلقا فان كون البيع مشروطا بذلك غير مشروع فيبطل الوصف ويبقى الاصل.

والنية

والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب* فالشافعى رحمه الله يقول اذا اعترض النية فى النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الايرى انها لاتستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلانية فنجيب بانا لانقول ان النية المتعرضة تثبت فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لامستندة

قوله والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر ومرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرؤ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة فى خلال الصوم فلا يقبل التقديم على مامضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لا فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال* فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربمايمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه مالم يفرغ عنه اولم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها* فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لايعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته فى الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل .

١) قوله بالنية المتقدمة فى شرح البرجندى لابد ان يوجد النية قبل نصف النهار الى غروب الشمس من اليوم المتقدم فيجوز النية من اول الليلة وهذه النية منفصلة عن الصوم وهو من الصبح وهذا الانفصال انما هو باعتبار الحدوث واما باعتبار البقاء فلا انفصال لان الايمان بعد ما وجد من الانسان يحكم ببقائه ما لم يوجدما ينافيه كامارات التكذيب فالنية ايضا تبقى مثل الايمان فيلزم الاتصال بالكل فقوله فلان يصح اه محل تردد ثم قد عرفت من النية فى الصوم عندنا لا يلزم ان يكون مقارنة بجميع اجزاء الصوم فهل هى فى الصلوة كذلك فذكر الشارح البرجندى ان النية لابد ان يكون متقدمة على التحريمة متصلة بها ولايعتبر بالنية المتأخرة عنها وهذا هو ظاهر الرواية وقال الكرخى رحمه الله تأخير النية مادام فى الثناء كثناء وقيل يصح اذا تقدمت على الركوع كذا فى الكافى وقيل الى ان يرفع الرأس من الركوع .

٢) قوله ويرجع القهقرى فى المهذب يقال رجع القهقرى اى الى خلف والظاهر انه مصدر بمعنى الرجوع الى العقب .

٣) قوله حتى اذا استولد قيل ان الاستيلاد من فروع العتق والملك المستند لايكفى فى العتق قال المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر وان باع الغاصب المغصوب اواعتق ثم ضمن بعد البيع دون العتق فينبغى ان لا يكفى فى الاستيلاد ايضا وبعد ماصح باداء الضمان بعد الهلاك ينبغى ان يصح به عند عدم الهلاك ايضا فلا معنى للتقييد بالهلاك لثبوت الملك المستند والجواب نعم لكن الاستيلاد قد يصح فيما لا يصح الاعتاق ابتدأ فاستيلاد الرجل امة ابنه صحيح لكن لايصح منه اعتاقها ابتدأ وايضا بين صورتى الهلاك والبقاء تفاوت ففى الهلاك يستند الملك الى وقت الغصب لانعدام جهة اخرى واما فى البقاء فلا لان اداء البدل مع بقاء المغصوب بيع وهو اقوى فى افادة الملك من الغصب فيستند الملك الى وقت الاداء دون وقت الغصب.

٤) قوله وهى امر وجدانى قد يقال لواريد ان الصحة امر وجدانى فبين بطلانه فلافرق بينهما وبين الملك فى الكون شرعيا ولو اريد ان حقيقة لنية امر وجدانى فلا يجعل المستند الى اول النهار النية بل انما الصحة كما لا يجعل المستند الى وقت الغصب نفس اداء البدل وهو امر حسى بل يجعل المستند الملك.

٥) قوله الايرى انها لاتستند اه قيل ان الاستيناد مبنى على القوة وهى موجودة فيما اذا كانت النية فى اكثر اليوم لافى الصورة المذكورة.

٦) قوله فكما فى صوم القضاء عطف على المفهوم كانه قيل كما فى صورة النية بعد الزوال والجواب عن ذلك ان الاستيناد انما يعتبر فى النية بشرط تقدمها وهو تعين الوقت للمنوى فهذا الشرط مفقود فى القضاء .

٧) قوله فكذا هنا وفرق ما بينهما ظاهر لان الامر القلبى بعد ماوجد يحكم ببقائه ما لم يوجد ما ينافيه فيلزم المقارنة فيما اذا نوى فى اول الليلة بخلاف ما نحن بصدده .

٨) قوله فلهذا قال الظاهر منه انه ذكر ان الاكثر فى حكم الكل فى المتن اثبات النية تقديرا فى اول النهار كما انه فى الشرح لذلك وليس الامر كذلك بل هو فى المتن لاثبات الصحة فى اول النهار لا لاثبات النية فيه كيف وهو علاوة لوجود النية التقديرية فيكون خارجا عنه امرا مستقلا ليس من تتمة الدليل .

١) قوله والطاعة قاصرة اماظاهرا فللقلة واما معنى فلعدم المشقة . ٢) قوله ولايعود والاظهران يقال ويعود صحيحا اه ليكون عطفا على مافى حيز القول المنفى وعلى ما وقع عطف على قوله لا تقول اه اى ولايعود صحيحا عندنا باعتراض النية اوعلى قوله بان الجزء الاول اه اى ولابان يعود صحيحا فيكون لازائدة للتأكيد
٣) قوله نرجح بالكثرة اى نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد من تغلبه حتى يكون فى حكمه بكثرة الاجزاء فيكون ترجيحا بذات المرجح لا انا نرجح الصحة على الفساد بكثرة اجزاء الموصوف بها ليلزم ان الترجح ليس بذات المرجح بل بذات موصوفه وهو خارج عن المرجح .

والطاعة قاصرة فى اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلانقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولايعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن فى الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه بالكثرة والشافعى رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لاتصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لايعترض عليه المنافى كاتصال قلنا وفى التأخير ايضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك ايضا اذا نسى النية فى الليل اونام اواغمى عليه ولان صيانة الوقت الذى لادرك له واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه .

قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفى التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا فى اصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى مواضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم ۞ فان قيل ضرورة التأخير لايختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى وعلى

٤) قوله بالذات اراد غير الخارج فيتناول الجزء بوصف العبادة فان قلت قد مر فى فصل الحسن والقبح ان العبادة جزء من الصلوة صادق عليه فكذلك من الصوم فكيف يجعل وصف خارجا عنه قلنا المراد انها خارج عن اشخاص الصوم الموجودة فى الخارج وهذا لاينافى الجزئية بالاضافة الى المفهوم والشافعى رحمه الله تعالى رجح البعض الموجود منه بالعبادة فهى خارجة عن ذلك البعض فى الخارج وههنا شىء وهو ان وصف العبادة به يلزم الفساد فى البعض المتقدم لا انه يوجب الرجحان فيه كيف ووجه الرجحان لابد ان يختص بالراجح ووصف العبادة كما يوجد فى البعض المتقدم كذلك يوجد فى البعض المتأخر.
٥) قوله بالكثرة فان قلت ان الكثرة والقلة من الاوصاف والعوارض وليس من اجزاء ما يقوم به فليس ذلك من الترجيح بالذاتى بل بالعرضى قلنا نعم لكنهما باعتبار الاجزاء من غير اعتبار الامر الخارج فالترجيح بها ترجيح بالاجزاء فان سبب السبب سبب واما وصف العبادة فانما هى باعتبار الكون فى سبيل الله تعالى سببا للتقرب منه تعالى .
٦) قوله فان قيل يتعلق بقوله لما صح اه .
٧) قوله لا يتعرض عليه المنافى ما ينافى النية المتقدمة فى الصلوة عمل ليس من جنس الصلوة وفى الصوم ان ينوى بعد نية الصوم ان لايصوم فى شرح البرجندى ويشترط ان لاشتغل فيما بين النية والتكبير بعمل ليس من جنس الصلوة وفى المحيط اذا نوى فى النفل ان يصوم غدا ثم بدء له فى الليل ان لايصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من بعد ذلك لم يوجد العزيمة اصلا .
٨) قوله قلنا وفى التأخير اه لايخفى ان الضرورة فى التقديم فى حق جميع الايام وفى التأخير فى حق البعض اذ قلما يغفل عن النية فى جميع الليلة بالنسيان اوالنوم اوغيرهما .
٩) قوله نية الفرض حرام ذكر فى المختصر وكره ان ينوى واجبا اى فى صوم يوم الشك فالحرام على ما يأتى فى باب الحكم ما كان تركه اولى مع منع الفعل والمكروه ما كان تركه اولى بلا منع الفعل فكل من القولين مبنى على رواية فلا تدافع ثم وجه ذلك ان هذه النية مشتملة على الكذب وهو انه جازم لفرضية هذا الصوم وقدامر الله تعالى به قطعا.
١٠) قوله ونية النفل لغو عندكم وكذا نية الصوم مطلقا وذلك لان الفرض لايتأدى بها عند الشافعى قيل عليه ذلك انما هو فى غير الشك وفيه لا يكون لغوا عنده. ١١) قوله ولان صيانة الوقت اه عطف على المفهوم اى جاز تأخير النية من اول اليوم للضرورة ولاصيانة لعل معنى الكلام انه اذا حكم بجواز التأخير وصحة الاداء مع النية المعترضة فالمبتلى بالحادثة يصون بقية الوقت ولايفطر واذا حكم بعدم ذلك لايصون والصيان اذا كانت واجبة فلابد من الحكم بالجواز لتحقق الواجب فحينئذ يرد لا نسلم وجوب الصيانة بعدما تنى النية فى اول الوقت ولو سلم فتحقيق الصيانة لايتوقف على الحكم لصحة الاداء اوسقوط القضاء فليحكم بوجوب الامساك البقية مع عدم صحة الاداء وجوب القضاء كمن قدم ما افطر مسافرا يجب عليه امساك بقية يومه كما فى شرح البرجندى نقلا عن الخلاصة انهم اجمعوا على ان من افطر خطاء اومتعمدا اومكرها اوافطر يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزم التشبه .

وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى الى آخره والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لايجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض النهار خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور فى الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لايقع عن المنذر واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فى اول النهار

قوله خلافا للشافعى رحمه الله المختار من مذهبه على ماهو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع قوله ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لاسبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لايتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لابتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولايؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى * فان قلت قد قيدوا النذر فى امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولاخفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام فى الاربعة * قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا فى امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لاغير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على مامر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسببا من غير تعرض لكونه شرطا اوغير شرط.

١) قوله وعلى هذا الوجه فالحكم بوجوب الاداء وبصحته مع النقصان بضرورة صيانة الوقت يقتضى عدم الكفارة كما اذا اكل ناسيا ثم اكل عمدا لا كفارة.
٢) قوله ومن حكمه اه اى حكم الشئ اثره المترتب عليه وتقديره الصوم بكل النهار امر به يتحقق وصف المعيار به فكيف يكون مترتبا عليه.
٣) قوله فلا يقدر النفل قيل اذا فرض الوقت المساوى للمأمور به يقدر بكله لايلزم منه ان وقت النفل ايضا يقدر النفل بكله لان النفل ليس مأمورا به والجواب ان النفل يلزم بالشروع فيكون مأمورا به عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وسيأتى فى باب الحكم فعندنا يصح التفريع المذكور خلافا له.
٤) قوله من زمان النية ذكر فى التلويح ان المختار من مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ان يكون صائما من اول اليوم.
٥) قوله ومن هذا الجنس ويجوز ان يكون المعنى ان وقت النذر المعين معيار للمؤدى وسبب للوجوب فى الظاهر وان كان السبب فى الحقيقة هو النذر وايجاب العبد على نفسه كما ان السبب فى صوم رمضان فى الظاهر هو الوقت وفى الحقيقة ايجاب الله تعالى.
٦) قوله لان تعينه اه قيل ان الثابت من الشارع انما هو الوجوب فى الذمة مطلقا لا الوجوب فى هذا الوقت فثبوت كل من النفل والواجب بالنية فى هذا الوقت من جانب العبد حقا له فتأثير التعين فى دفع كل منهما من الوقت تأثير فى حقه لا فى حق الشارع فلا يستقيم القول بان التأثير فى دفع الواجب تأثير فى حق الشارع وانما التأثير فى حق الشارع دفع الواجب عن الذمة مطلقا والامر ههنا ليس كذلك وقيل فى توجيه ذلك ان التعيين بالنذر تعيين للنفل لان المنذور قبل النفل وما تعين الوقت للنفل بنية ايضا تعين للنفل فرجح الاول لسبقه واما تعينه لواجب فهو راجح على التعيين للنفل فلا يتصور لراجح التعيين بالنذر فيتأدى الواجب.
٧) قوله كالكفارات الوقت بعد تعينه فيها لايتصور ان يكون علامة لوجوبها فلا يكون سببا اذ المراد بالسببية هو ان يكون علامة.
٨) قوله لما لم يكن الوقت متعينا هذا دليل على ان النذر المعين ليس من القسم الثالث والا فلا يصح الحكم بان الوقت فيه متعين على الاطلاق.
٩) قوله من النية اى من مقارنة النية لاول الصبح سواء وجدت حينئذ اوقبل ذلك قال البرجندى وفى الخزانة ان كل صوم لا يتأدى الا بنية من الليل فان نوى مع طلوع الفجر جاز ثم لم يذكر ههنا ان التعيين هل يجب اولا كما فى النذر المعين فنقول قد شرط المصنف فى المختصر ههنا التعيين لكن فى الظهيرية من صام احدا وستين يوما بقضاء يوم واحد من رمضان وكفارته ولم يعين يوم القضاء جاز وصار كانه نوى القضاء فى يوم الاول وستين يوما عن الكفارة.
١٠) قوله فوجب النية لايقال قد ذكرتم ان للاكثر حكم الكل فينبغى ان يصح الصوم مع النية فى اكثر اليوم لانا نقول هذا انما يؤثر فى الصحة بشرط النية التقديرية فى اول اليوم وقد انتفى الشرط ههنا.

واما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر

واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لاتستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا

يصح فى عام واحد الاحج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول

يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابى يوسف رحمه الله يجب متضيقا لايجوز تأخيره عن العام

الاول وهو لايسع الاحجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لايفوته قال

الكرخى هذا بناء على الخلاف بينهما فى ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشائخنا

رحمهم الله ان الامر المطلق لايوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله

لما كان الاتيان به فى العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما

قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر * وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى صوم رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك واما الواجبات الآخر فانما هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لايصح فى عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم * وثانيهما بالنسبة الى سن العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا انه عند ابى يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لايفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت فى الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال * فان قلت كلاهما فى هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابى يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لاجميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى اداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى * قلت حكم ابى يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لالانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال فى بقاء الانسان لالانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لومات فى العام الثانى فيثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله .

وقال

١) قوله فهو المشروع الاصلى وذلك لان وجود النفل غير محتاج الى سبق الوجوب كالواجب فيكون الشرع وجودا وايضا هو مشروع من الاصل لالعارض الموجب بخلاف الواجب.
٢) قوله فتكفى النية فى الاكثر لوجود التعيين باعتبار الاصلى المقتضى للنية التقديرية فى اول اليوم.
٣) قوله واما القسم الرابع هو الوقت المشكل فى ان يفضل الوقت اويساويه.
٤) قوله لان افعاله اه اوقات الحج شوال وذوالقعدة وعشر ذى الحجة وافعاله من الفرائض الاحرام ووقوف عرفة وطواف الزيارة ومن الواجبات وقوف المزدلفة والسعى بين الصفاء والمروة ورمى الجمار وطواف الصدر للافاق والحلق وسنن غير ذلك او ندب فالاحرام من اول الشوال الى تسع ذى الحجة والوقوف من زوال يوم عرفة الى فجر يوم النحر وطواف الزيارة من فجر يوم النحر الى آخر ايام النحر ووقوف المزدلفة من فجر يوم النحر والسعى بين الصفاء والمروة قبل سابع ذى الحجة بعد الاحرام وطواف القدوم ورمى الجمارة فى يوم النحر الى آخر ايام التشريق وطواف الصدر بعد ذلك الى ان اراد الخروج من مكة الى اهله والحلق فى يوم النحر فكل من الافعال المذكورة فى بعض وقته ولا يستغرقه.
٥) قوله ولان وقته هذا وجه آخر لاثبات شبه الظرف واما باعتبار الدلالة على شبه المعيار فليس بوجه آخر فان الدال على ذلك قوله وهو لايسع الاحجا واحدا وهو عين الوجه الاول وقوله يجب مضيقا لايقتضى شبه المعيار والا فوقت الصلوة وما يجب مضيقة لايجوز تأخيرها عنه يلزم ان شبه المعيار ومعنى نفى التأخير انه يوجب الاثم لانه لا يصح الاداء اذا اخر فى شرح البرجندى ولو اداه بعد العام الاول يأثم بالتأخير عند ابى يوسف رحمه الله تعالى.

وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان[1] الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا[2] ادرك العام القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف[3] قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة فاستوت[4] الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي[5] ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك فى حق الاثم فقط لا فى ان يبطل اختيار[6] جهة التقصير والاثم اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات[7] ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار[8] جهة التقصير والاثم بان[9] ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان[10] افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه فان[11] تطوع هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح[12] وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع الفرض .

قوله احترازا عن الفوت يعنى ان التعيين هنا مثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلى فاثر التعيين انما يظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم له فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا * فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى .

١) **قوله** لان الحيوة اه اى لان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة تأخير الى وقت المشكوك الوجود وهو غير جائز .

٢) **قوله** حتى اذا ادرك هذه العبارة ايجاز عن قولنا حتى يدرك القابل واذ ادرك اه ومثلها شائع كثيرا قال الله تعالى حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتونى الآية وهى غاية للشك وهو ظاهر لا لعدم التأخير فالمعنى انه اذا ادرك القابل يحكم بجواز التأخير وعدم الاثم به ولا معنى لذلك بعد ما تقرر الحكم بالاثم فقام مقام الاول فى انه يجب عليه الحج فيه ولا يسعه التأخير الى العام الذى بعده فلو اخر يأثم ثانيا وهلم جرا .

٣) **قوله** بخلاف قضاء الصلوة يعنى ان تأخيره عن وقت ليس تأخيرا الى وقت مشكوك الوجود فيجوز ولا يلزم من ذلك جواز تأخير الحج وهو تأخير الى الوقت المشكوك الوجود .

٤) **قوله** فاستوت الايام فليس اليوم الاول اولى من الثانى بالاتيان به فضلا عن ان يجب فيه ويأثم بالتأخير عنه .

٥) **قوله** ينبغى اه يعنى ان العام الواحد لا يجوز فيه حجان فاذا تعين العام الاول للفرض يلزم ان لا يجوز فيه النفل وقد اعترض بانه ينبغى ان لا يجوز الاداء بعده من الواجب عنهما ان تعين الاول للفرض انما هو فى حق الاثم بالتأخير عنه لا فى حق الاداء حتى يلزم ان لا يكون الاتيان به بعده اداء وحينئذ لا يلزم عدم مشروعية النفل فيه فهذا انما يلزم اذا كان التعيين فى حق الاداء كما فى الصوم وهذا الاعتراض على قول ابى يوسف واما الاعتراض على قول محمد رحمه الله تعالى على ما ذكر فى التلويح فهو انه لما جاز التأخير وكان الوقت جميع العمر ينبغى ان لا يأثم بالموت فى العام الثانى لان وجوب الاداء وانما يثبت فى آخر الوقت كما مر فى الصلوة وآخر الوقت هناك هو آخر العمر وهو وقت العجز عن الاداء ولا وجوب اداء مع العجز والجواب ان محمد رحمه الله تعالى جوز التأخير مع عدم التفويت وهذا انما هو فى غير آخر العمر فلا يتصور التأخير مع عدم التفويت فمذهبه انما يجوز هو جواز التأخير فى غير السنة الاخيرة وهذا لا ينافى الاثم بالتأخير عن السنة الاخيرة وما قلتم ان الوقت عنده جميع العمر فمعناه انه لو اتى الواجب فى آخر العمر لجاز الاداء لا انه لا يأثم بالترك فيه .

٦) **قوله** اختيار جهة التقصير اراد الشروع فى النفل فانه جهة التأخير فى الفرض.

٧) **قوله** ثم مات هذا القيد مما لا مدخل له فى الحكم فعند ابى يوسف رحمه الله يلزم الاثم بمجرد التأخير وان لم يفت الحج مدة العمر.

٨) **قوله** لما اختار اه ظرف متعلق بعدم الظهور او البطلان فاما بكسر اللام وتخفيف الميم على ان اللام للوقت او بفتحها وتشديد الميم .

٩) **قوله** بان ادرك الوقفة اى الوقوف بعرفة والاظهر ان يقال بان احرم ينوى بالتلبية النفل لا حجة الاسلام فان محل النية اول الاركان كالصلوة ليكون النية مقارنة بجميع الاجزاء واما الوقوف فلا يلزم فيه النية ولذلك يتأتى الفرض اذا حضر عرفة ساعة من زوال اليوم التاسع من ذى الحجة الى فجر يوم النحر نائما او مغمى عليه قال البرجندى ان النية ليست بشرط فى الوقوف كذا فى الكافى .

١٠) **قوله** ولان افعاله اه قيل من عطف الجزء على الكل لان قوله لما يتناول الوجهين المذكورين يشبه الظرف والوجه الاول وهو ان افعاله لا يستغرق اوقاته يتضمن امرين فى تقدير الافعال بالاوقات ونفى زيادة الافعال على الاوقات .

١١) **قوله** فان تطوع هذا الجزء مرتب على الجزء الثانى من الشرط وهو الوقت ليس بمعيار ولا مدخل فيه يشبه المعيار.

١٢) **قوله** يصح كما يصح تطوع الصلوة وعليه صلوة الفرض.

اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهي مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذالظاهر ان لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غيرمقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة فصل هذا الفصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غيرمذكور فى اصول الامام فخرالاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسى رحمه الله لاخلاف فى ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات .

قوله فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور فى آخر اصول فخر الاسلام فى بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى * وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو ملهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط فى التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة فى جزئى من جزئياته وهوتكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة.

في حق

١) قوله اشفاقا عليه فى تاج المصادر الاشفاق بر سيدن ويعدى بمن ومهربانى نمودن ويعدى بعلى فعلى الاول لابد من اعتبار تضمين معنى المحافظ اى اشفاقا من فوته محافظة عليه وعلى الثانى يرادلازم المعنى وهو المحافظ فالحاصل ان الحج اذا فات فى العام الاول لايدرك الا بعد سنة واما الصوم فهو اذا فات فقاته بعذر بان التدارك شهر فخوف الفوت ثابت فى الحج دون الصوم لان امتداد الحيوة الى شهر فى غاية الكثرة والى سنة ليس بهذه المثابة .

٢) قوله من السفه لان ترك الاعلى واختيار الادنى وادخال النفس فى معرض العذاب على احتمال الموت قبل الاداء .

٣) قوله فيحجر عليه فى تاج المصادر الحجر وا داشتن كسى از تصرف در مال خويش ويعدى بعلى وحرام كردن ويعدى بعلى وبنفسه فعلى الاول المجرور وهو مفعول ما لم يسم فاعله يعود الى ما يرجع اليه الضمير فان تطوع فيسد عليه باب السفر وعلى الثانى المستتر الى السفر والمجرور الى الانسان .

٤) قوله يحجر عن نية التطوع والاولى ان يقال منع عن نية فان نفس الحجر غير موصول بعن. ٥) قوله على انه اه والاولى ان يقال وانه يصح اه يعنى اذا لم يصح نية التطوع فاما ان يبطل النية اصلا اوبقى مطلق النية فعلى التقديرين يتأدى الفرض لان لفظ على يدل على العلاوة وجزاء الدليل لايصلح علاوة .

٦) قوله كمن احرم عنه اه فى شرح البرجندى اذا خرج للحج وصار قبل الاحرام مغمى عليه مثلا فاحرم عنه رفيقه وحضر كذلك عرفات جاز سواء كان الاحرام عليه بامره او بغير امره وهذا عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى واما عندهما فان امر آخر بان يحرم عنه اذا نام او اغمى عليه جاز والا فلا ونقل عن النهاية انه اذا امل عنه غير رفقائه لايجوز عند ابيحنيفة ايضا ثم رجع وقالا يجوز .

٧) قوله يفوت الاختيار اه اذا منع الشارع رجلا عن امر فلا شك ان له اختيارا صحيحا فى كل من ذلك الامر وضده فى الواقع لكن الشارع يجعل اختياره فى امر المذكور كانه لم يكن واما فى ضده فهو موجود فى الشرع ايضا كما ان اختيار الاتيان بالصلوة موجود شرعا فى حق الناس وهم ممنوعون عن الترك فلو اريد ان الحجر عن التطوع لفوت اختيار الفرض فلا نسلم ذلك ولو اريد انه يفوت شرعا اختيار التطوع فذلك انما يقتضى نفى العبادة عن التطوع والشافعى رحمه الله لم يقل بصحة التطوع عبادة بل هو انما قال بصحة الفرض عبادة فهذا لا يضره ولو قيل ان الفرض ان الحجر يقتضى ان يكون الفرض عبادة بدون اختياره مع ان العبادة لا يكون بدون الاختيار قلنا فذكر ان الحجر يفوت الاختيار مما لاوجه على ان هذا منقوض ليس بصوم رمضان بنية النفل .

٨) قوله اما الاطلاق اه لما بين ان الحجر عن نية النفل لا يصح وتبين ان النية النفل صحيحة وغير منجزة الى اطلاق النية اراد ان يذكر ان لا يصح قياس نية النفل على اطلاق النية فى صحة حجة الاسلام بها لوجود دلالة التعيين فى الاطلاق وعدمه فى نية النفل اذ لا عبرة بالدلالة فى مقابلة العبادة .

٩) قوله والاحرام غير مقصود وهذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فللخصم ان يقول فما ذا تقول فى الوقوف يصح بدون النية كما ذكرنا وهو مقصود لانه ركن فى الحج بل هو شرط عندنا ولذلك قال صاحب المحيط على ما فى شرح البرجندى ركن الحج شيئان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة فالاحرام من الحج كالتحريمة من الصلوة كل منهما فرض خارج عن العبادة التى يكون ما بعده جزء منهما . ١٠) قوله فيصح اه التفريع ان كان متصلا بالتفريع بقوله كالوضوء فذلك يقتضى اشتراط صحة الوضوء بفعل الغير بالامر وليس الامر كذلك وان كان متصلا بقوله بل هو شرط عندنا فذلك يقتضى ان يصح التحريمة ايضا بفعل الغير وليس كذلك . ١١) قوله هذا الفصل ايراده فى مباحث الامر لان المخاطبة انما هو بالامر .

١٢) قوله وهو غير مذكور اه ذكر فى التلويح انه مذكور فى اصول الامام فخر الاسلام فى بيان الاهلية لامنافاة بين الكلامين فراد المصنف انه لم يذكر بهذه الخصوصية فى مباحث الامر فعلى ما نقل فى التلويح كلام الامام فخرالاسلام لم يتبين فيه ان الكفار مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة.

١٣) قوله ولما كان مهما فى تاج المصادر اهمنى الامر اذا قلقك وحزنك وفى تاج ايضا القلق بى آرام شدن فالشيء اذا كان مطلوب الوجود ويجعل الانسان مضطربا فى طلبه ومحزونا فى اشتياقه فهو مهم . ١٤) قوله بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى والاقرار به باللسان فى شرح المقاصد ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه كان كافرا فالاعتقادات بالعبادات مجملا اومفصلا من جملة الايمان والمؤاخذة بترك ذلك الاعتقاد فرع الخطاب بالايمان لا فرع الخطاب بالعبادات فلا يستقيم ما ذكر فى التلويح من معنى المخاطبة بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد حيث يدل على ان المؤاخذة بترك الاعتقاد فرع الاعتقاد الخطاب بالعبادات.

١) قوله فى حق المؤاخذة اه يعنى ان ثمرة خطابهم بالعبادات انما هى المؤاخذة فى الآخرة لا المؤاخذة فى الدنيا كما يؤاخذ المسلمون فى الدنيا بترك العبادات .
٢) قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر فى تاج المصادر السلك آوردن چيزى درچيزى قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين فى جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الآية فبنى الاستدلال على ان المراد باصحاب اليمين المؤمنون حيث يؤتى لهم بكتب اعمالهم بايمانهم فالمراد بالمجرمين الكافرون وكذا المراد بالضمير فى قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين لكنه يحتمل ان يكون المراد اصحاب المنزلة الحسنة كما فى المهذب اليمين المنزلة الحسنة وهم الاتقياء والاولياء فحينئذ يكون المراد بالمجرمين ما يعم فساق المؤمنين وكذا المراد بالضمير فى قالوا كانه تعالى قال قال بعضهم لم نك من المصلين وقال بعضهم لم نك نطعم المسكين وقال بعضهم كنا نخوض مع الخائضين وقال بعضهم كنا نكذب بيوم الدين فليكن البعض القائلون لم نك من المصلين فساق المؤمنين فلا يلزم مؤاخذة الكفار فى الآخرة بترك العبادات .

فى حق المؤاخذة فى الآخرة[١] لقوله تعالى ماسلككم فى سقر الآية[٢] اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا[٣] اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين اما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكر فى المتن وهو قوله اما فى حق وجوب الاداء[٤] فكذا عند[٥] العراقيين من مشائخنا لانه لو لم يجب[٦] لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح[٧] مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين.

قوله فى حق المؤاخذة فى الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله وعند عامة مشائخ ديار ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل * فان قيل لا حجة فى الآية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم * قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما فى الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين

٣) قوله مطلقا اى فى حق الدنيا والآخرة فبالايمان يثاب فى الدنيا بعصمة النفس والمال والاطفال وفى الآخرة بالجنة وبتركه تعالى فيهما باضداد ذلك وبالعقوبة كقتل النفس يؤاخذ فيهما وبالمعاملة كبيع وهبة ايضا كذلك فيصح تصرف المشترى فى الدنيا والآخرة لا يؤاخذ به فيهما .
٤) قوله اما فى حق وجوب اه اى فى حق ثمرة وجوب الاداء وهى المؤاخذة بالترك فى الدنيا .
٥) قوله فكذا عند العراقين فى التلويح وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشائخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون بترك العبادات فى الآخرة زيادة على عقوبة الكفر فقوله ما يحتمل السقوط يتناول الاقرار باللسان والصلوة والصوم والزكوة والحج فكل يحتمل السقوط لكن الظاهر ان يكون الاقرار مستثنى عن ذلك فالكفار مخاطبون به ايضا ليدل على الاعتقاد وقوله وانما يظهر اه محل نظر لان الكل اتفقوا على ان الكفار مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة فيلزم اتفاقهم على انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر والا فالعقوبة هى عقوبة الكفر فلا مؤاخذة فى الآخرة بالعبادات .
٦) قوله لانه لو لم يجب اه قلنا نعم لكن الوجوب لا لاجل المؤاخذة فى الدنيا وهو محل النزاع وانما الوجوب فى حق المؤاخذة فى الآخرة .
٧) قوله ولان الكفر لا يصلح مخففا يعنى لو ترك المؤمن العبادات يؤاخذ به فى الدنيا فاذا لم يوجد تلك المؤاخذة مع الكفر يلزم كونه مخففا اذ المعنى على ما يقتضيه ما نقلت عن التلويح لو ترك المؤمن العبادات يعاقب له فى الآخرة بعقوبة هى فى الكافر زيادة على عقوبة الكفر فاذا لم يوجد هذه العقوبة مع الكفر يلزم كونه مخففا والجواب ان شدة عقوبة الكفر الى حيث يندرج فيها عقوبة الفسق فلا عبرة معها ومثل ذلك لا يعد مخففا الا ترى ان من قطع الطريق واخذ مقدار النصاب وهو عشرة دراهم يقطع يده ورجله من خلاف وان اخذ وقتل يجوز ان يقتل بلا قطع لان تلف العضو مندرج فى تلف النفس فذلك ليس بجعل القتل مخففا .

لقوله[1] عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على[2] ما مر فى فصل مفهوم المخالفة ولان[3] الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس[4] فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اى الامام شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا[5] فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله فاستدل البعض بان[6] المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعى رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند[7] الشافعى رحمه الله مخاطب بها و[8]البعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة.

قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة فى حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية * قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب * فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع قوله وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثانى للفريق الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا يستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا اولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر.

١) قوله لقوله عليه السلام قيل معنى الحديث ان للايمان اجزاء يجب اجزاء المؤمن به كالاعتقاد بوحدانية الله تعالى والاعتقاد بفرضية الصلوة الخمس لابد من تقديم البعض على البعض فتقديم الاعتقاد بالواحدانية على الكل لانه رئيس الاجزاء وليس المراد ان فرضية الصلوة انما هى بعد الايمان لان قوله عليه ام فاعلمهم معناه ادعهم الى الاعتقاد بفرضية الصلوة لا ادعهم الى الاتيان بها.

٢) قوله على ما مر قال فى فصل المذكور التعليق بالشئ يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله تعالى عندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى.

٣) قوله ولان الامر بالعبادة والجواب ان امر الكافر بالعبادة بشرط تقديم الايمان لا بدون الايمان وهو بعد تقديم الايمان اهل لثواب عباداته ذكر فى التلويح ان هذا الدليل منقوض بالامر بالايمان قلنا هذا مبنى على صحة ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب ايمانه ولكن لا يصح ذلك واما فى العبادات فيصح ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب صلوته مثلا.

٤) قوله وليس فى سقوط يؤيد ذلك ما ذكر فى شرح البرجندى انه قال الشيخ ابو الفضل الكرمانى وجدت فى كتب اصحابنا ان لا كفارة فى شبه العمد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الاثم كامل وكماله يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف فشرع العبادة على الكافر مثل شرع الكفارة على العابد فكما انه من باب التخفيف فكذا هذا فيكون سقوطها من باب التغليظ لا التخفيف.

٥) قوله لم ينصوا بضم العين فى المضارع كذا فى تاج المصادر وفيه النص اشكارا كردن فالمفعول اما محذوف اى لم ينصوا شيئا او الفعل منزل منزلة اللازم اى لم يوقعوا فعل النص.

٦) قوله بان المرتد اذا اسلم اه قيل هذا منقوض بان الحائض اذ طهرت لا يلزمها قضاء صلوة الحيض وليست خارجة عن الخطاب بل انما سقط القضاء لدفع الحرج.

٧) قوله وعند الشافعى رحمه الله تعالى هذا انما يكون دليل على المرتد مخاطب بالصلوة عند الشافعى رحمه الله تعالى لا مطلق الكافر والكلام فى الكافر مطلقا.

٨) قوله والبعض بانه اذا صلى قيل عليه ان عدم صحة ما مضى لا يدل على سقوط الخطاب بالارتداد ولانه لا يتوقف عليه فالمسلم اذا ظهر فساد وضوئه بعد ما صلى يحكم بعدم صحة ما مضى مع بقاء الخطاب وايضا عدم الخطاب فى الزمان الثانى غير مؤثر فى عدم صحة ما مضى فان المسلم اذا صلى فى اول الوقت ليس مخاطبا بهذه الصلوة فى ثانى الحال وعدم الخطاب فى هذا الوقت لا يوجب عدم صحة ما ادى.

وصحة

وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم فى الوقت وجب ابتداً وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فامتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم فى الوقت يجب لامحالة اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهانهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات

قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذالصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعى رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لايقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذرمن الاعمال فيبطل بالردة .

١) قوله وصحة ما مضى اه لو اريد انها مبنية على الخطاب بعد الاداء فذلك باطل ولواريد انها مبنية على الخطاب فى زمان الاداء فعدم الخطاب بعد الردة لايوجب عدم صحة الاداء .

٢) قوله والبعض فرعوه اى فرعوا الخلاف على ذلك تفريع الشىء على غيره له معنيان احدهما جعله متوقفا عليه والثانى جعله لازما له فتفريع الخلاف فى اشتراط الايمان فى وجوب العبادات وعدم الاشتراط على الخلاف فى ان العبادات جزء الايمان اولا مشتمل على المعنيين فالاشتراط متوقف على عدم الجزئية وليس لازماله وعدم الاشتراط لازم للجزئية وليس متوقفا عليها فليس التفريع بمعنى واحد فى المذهبين واماتفريع الخلاف فى مخاطبتهم على ما ذكره المصنف فتفريع بمعنى الجعل لازما فاذا فرض ان خطابهم بالايمان فقط عند الكل وكان العبادات خارجة عنه عندنا داخلة فيه عنده يلزم عدم الخطاب بها عندنا خلافاله .

٣) قوله ليست من الايمان اه ذكر العلامة فى شرح العقائد ان القائلين بكون الطاعات ركنا من الايمان فرقتان القائلون بانها ركن من حقيقة الايمان بحيث لايكون تاركها مؤمنا وهم المعتزلة والقائلون بانها ركن من الايمان الكامل حتى يوجد اصل الايمان بدون الطاعات وهذا مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فمذهبنا ان العبادات ليست من الايمان الكامل كما هو ليست من حقيقة الايمان .

٤) قوله وهم يخاطبون اه بمعنى انهم عند الكل لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات الا بالايمان .

٥) قوله لانه انما يسقط اى ليس عدم لزوم القضاء بسبب الايمان فانه سبب المغفرة فى جميع ما قد سلف من المعاصى .

٦) قوله ومن يكفر بالايمان اى من ينكر الايمان ولا يتلقاه بالقبول فيلزم اختيار الكفر اواى من يستبدل الكفر بالايمان اوالمراد بالايمان المؤمن .

٧) قوله فقد حبط عمله بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع كذا فى تاج المصادر وفيه الحبط باطل شدن كار .

٨) قوله ولانهم يخاطبون اه هذا غير قادح فى التفريع على ما حررنا قوله وهم مخاطبون بالايمان فقط وقوله عندنا ليس للاحتراز لما مر من قوله لاخلاف الخ بل يثبت الحكم عند غيرهما بالطريق الاولى .

٩) قوله والاستدلال الصحيح قد يقال انكم قد جعلتم قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف مسقطا لقضاء الصلوة الردة فلم لا يجوز ان يكون مسقطا للواجب بالنذر وايضا قد جعلتم قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية مبطلا للمؤدى قبل الارتداد فلم لايجوز ان يكون مبطلا بالنذر ليلزم بطلان اثره وهو وجوب المنذور .

فصــــل والنهى اماعن الحسيات كالزناوشرب الخمر المرادبالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد[٢] بالشرعيات مالها وجودشرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حساومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل[٣] معنى شرعى يكون ملك المشترى اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى[٤] اذا وجد الايجاب والقبول فى[٥] غير المحل لايعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتيب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى فيقتضى القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهى لقبح غيره فهو[٦] ان كان وصفا فكالاول[٧] لاان[٨] كان مجاورا كقوله[٩] تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن واماعن الشرعيات كالصوم[١٠] والبيع فعندالشافعى رحمه‌الله هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله

قوله فصــــل النهى هو قوله القائل لا تفعل استعلاء اوطلب ترك الفعل اوطلب كف عن الفعل استعلاءً والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم اوالكراهة اوفيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر * ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسى او شرعى وكل منهما اما ان يكون مطلقا اومع قرينة دالة على القبيح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة اوعقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففى الحسيات ايضا وصف كون الزنا اوالشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والافحسى قوله فيقتضى القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته اولجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى الابالدليل

١) فصــــل والنهى اما عن الحسيات النهى فى اللغة المنع ومنه النهية للفصل فانه مانع عن القبيح وفى اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ذكر المصنف رحمه‌الله تعالى فى اوائل هذا الباب النهى صيغة مستعملة فى سبعة معان وهى التحريم والكراهة والتنزيه والتحقير وبيان العاقبة والارشاد والشفقة وامثلة الكل المذكورة ثمة وذكر فى التحقيق معنيين آخرين الدعاء كقوله الداعى لايكلنى الى نفسى واليأس كقوله تعالى لاتعتذروا اليوم فهى مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق والخلاف فى انهما حقيقة فى التحريم دون الكراهة اوعلى العكس مشترك بينهما اشتراكا لفظيا اومعنويا. ٢) قوله والمراد بالشرعيات قيل الوجود الشرعى ان يتعلق شرعا بامور يتحقق عند وجودها وينتفى بانتفاء بعضها كالصلوة فلها مع الوجود الحسى وجود شرعى باعتبار ان صحتها متعلقة بامور كطهارة البدن عن الحدث والخبث والثوب والمكان الى غير ذلك فالامر الحسى على تفسير المصنف مايكون صحته شرعيا مشروطا بامور معتبرة فى الشرع وهذا قريب مما يقال ان الشرعى مايتوقف عليه بحقيقة على الشرع فالحسى حينئذ ما يتوقف بحقيقة عليه وقيل ان الفعل اذا كان موضوعا فى الشرع بحكم مطلوب فشرعى والا فحسى فالتعريف الاول يصدق على الزنا فانه يتعلق بامور ككون الوطى فى القبل وكونه خاليا عن الملك وعن شبهة وكونه بغيبة الحشفة واما التعريف الاخير فالظاهر ان المراد بالمطلوب المرغوب وليس الحد فى الزنا حكما مرغوبا.

٣) قوله فيحصل الظاهر ان المعنى الشرعى المؤثر فى الملك امر آخر غير ارتباط بين الايجاب والقبول والا فلا وجه للتعقيب المفهوم فى الفاء فلعله الهيئة الاجتماعية فهذه الهيئة من حيث انها محسوسة باعتبار الاجزاء وجودها حسى ومن حيث انها مؤثرة فى الملك وجودها شرعى.

٤) قوله حتى اذا وجد متعلق بقوله ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى اى متعلق بامر ينتفى بانتفائه حتى اذا وجد اه اوبقوله فذلك المعنى هو البيع فمعناه ان البيع يتعلق بامر ينتفى بانتفائه.

٥) قوله فى غير المحل كالميتة والدم والحر واتباعه فهى ليست بمال وكالخمر والخنزير فهما وان كانا مالا لكنهما ليس بمتقوم فليس بمحل للبيع بالثمن واما الميتة ونظائرها فهى ليست بمحل للبيع اصلا.

٦) قوله فهو ان كان وصفا الظاهر ان يكون المراد ان يكون وصفا للمنهى عنه نفسه لكن مثل ذلك فى التحقيق بالبيع الفاسد وصوم يوم النحر هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو فى نفسه حسن ولكنه قبيح لمعنى القبل بالوقت الذى هو محل ادائه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت داخل فى تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه قبل الوقت بمنزلة وصف له اذ لا يتصور الفكاكة عنه فبعض كلامه يدل على ان قبح صوم يوم النحر بوصف جزئه وبعضه وهو قوله فكان الخلل اه يدل على انه لجزئه فوصف المنهى عنه اما اعم من جزئه وقوله اومن وصف جزئه فان قلت اى شىء يدل على ان النهى فى البيع الفاسد وصوم النحر بقبح غيرهما قلنا كون البيع او الصوم حلالا وحسنا فى نفسه.

٧) قوله فكالاول فى البطلان فى نفسه وعدم المشروعية اصلا.

٨) قوله لا ان كان مجاورا فى التحقيق ان المراد بالمجاورة ان يجتمعا معا من غير ان يصير ذلك الغير وصفا له اوداخلا فى حقيقة ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء فان النهى متعلق بالاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا فى الطريق ذاهبين والاخلال بالسعى يوجد بدون البيع بان مكث فى الطريق من غير بيع ثم يفهم من هذا الكلام ان ما اذا امتنع الانفكاك بينهما فهو داخل فى القبيح بوصفه بظهور انه ليس قبيحا لعينه او قبيحا لمجاوره اذ لابد فى المجاورة من قبول الانفكاك بينهما.

٩) قوله كقوله تعالى ولاتقربوهن اه القربان فى حالة الحيض امر حسى والدليل وهو محل الاجماع فى اصله على ان قبحه لغيره وهو الاذى ومن ذلك النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء ١٠) قوله كالصوم لاشك ان للصوم وجودا شرعيا حيث يتعلق شرعا بامور يوجد بوجود جميعها وينتفى بانتفاء بعضها ولكن فى وجوده حسيا نظر لان ترك المفطرات معنى عدمى ولا وجود للعدم حسا فلا يصدق عليه تعريف الشرعى على ما ذكره المصنف من انه ماله وجود شرعى مع الوجود الحسى.

١) قوله الابدليل قد مران الشرعى فسره البعض بفعل ماكان موضوعا فى الشرع بحكم مطلوب فالشرعى بهذا المعنى الظاهر انه ليس قبيحا لعينه فلايوجد دليل يدل على قبحه لعينه لان انعدام اللازم وهوالمدلول يستلزم انعدام الملزوم واماالشرعى بمعنى مايتوقف وجوده على الشرع فيجوزان يكون قبيحا لعينه ثم الشرعى الذى دل الدليل على انه قبيح لعينه وكان النهى لذلك مثل فى التحقيق بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث والدليل انعدام الركن فى الاولين وانعدام الشرط فى الثالث فيكون باطلا فى نفسه بلااعتبار امر آخر فيكون قبيحا لعينه . ٢) قوله وانما اخترنا يعنى ان الاقتضاء فى اصطلاح الاصوليين دلالة اللفظ على لازم معناه المتقدم فاختير ليدل على تقدم القبح على النهى وكونه علة له .

الابدليل ان النهى للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا[1] اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما[2] اخترنا لفظ الاقتضاء لماذكرنا ان الله تعالى انماينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى[3] القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهى عنه قبيحا لاغيره فقبح عين المنهى عنه اما القبح جميع اجزائه اوبعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لايصرف عنه الااذا دل الدليل على ان النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهوملحق بالقسم الاول[4] الا[5] ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهوالاذى حتى[6] ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى رحمه الله هو كالاول[7] اى يقتضى القبح لعينه الا اذا[8] دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الااذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه ثم كل ما هوقبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله بين العبادات والمعاملات هو[9] يقول لاصحة لها اى للشرعيات شرعا الاوان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان[10] النهى يقتضى[11] القبح وهو ينافى المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله فى امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بلاقرينة اصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله

عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى عنه قبيحا لعينه ومن لا فلالتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى* ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعى رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه اولغيره فباطل عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى لايترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لايفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه .

٣) قوله يقتضى القبح لعينه فى التحقيق لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضف اليه فلايترك هذا الاصل من غير ضرورة ولاضرورة هنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا ولايمنع وجودها لسبب القبح فهذا يدل على ان المراد بالقبح بانه ان يكون القبيح صفة لنفس المنهى عنه لاصفة يتعلق به من وصف اومجاور فلذلك قال المصنف لان الاصل ان يكون المنهى عنه قبيحا لاغيره ولم يقل لان الاصل ان يكون القبيح لعين المنهى عنه لاغيره.

٤) قوله وهوملحق بالقسم الاول لايقال ان البيع الفاسد على ما ذكر فى التحقيق قبيح بوصفه فيكون ملحقا بالقسم الاول باطل باصله هف لانا نقول انما الملحق بالقسم الاول امر حسى يكون قبحه لوصفه اذالكلام فيه والبيع الفاسد وان كان قبيحا لوصفه لكنه ليس امرا حسيا بل هوشرعى فيصح ويشرع باصله كسائر الشرعيات عندنا .

٥) قوله الا ان القسم الاول والفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره ان الاول حرام دائما واماالثانى فانما يكون حراما عندوجود ذلك الغير عند عدمه .

٦) قوله حتى ان قربها يتجه ان النهى والقبح للمجاورة فانه يوجب الصحة والمشروعية باصله ويلزم ثبوت النسب به .

٧) قوله هوكالاول اى فيبطل باصله فى التحقيق ان هذا عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين واما عند اصحابنا لا يبطل واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى كالغزالى وابى بكر القفال الشاشى رحمه الله تعالى وهو قول عامة المتكلمين ثم القائلون بعدم البطلان اختلفوا هل يدل النهى عن الشرعيات على الصحة اولا فذهب اصحابنا الى الاول وذهب غيرهم كالغزالى وغيره الى الثانى فى التحقيق لان الصحة فى العبادات عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين موافقة امر الشرع وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لاعند الفقهاء وفى عقود المعاملات الصحة كون العقد سببا لترتب ثمرات المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان ففى العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفى المعاملات تخلف الاحكام والفساد يرادف البطلان عنداصحاب الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا قسم ثالث غيرالصحة والبطلان وهو ان يكون العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه .

٨) قوله الااذا دل الدليل لايقال ثمرة القبح لغيره فى المعاملات الفساد والشافعى رحمه الله تعالى غيرقابل بالفساد بل انما يطلق الفساد على البطلان من الاصل دون الصحة بالاصل والبطلان بالوصف لانا نقول نعم لكن لايلزم من ذلك قوله بالفساد الااذا تبين ان الدليل قددل فى المعاملات على ان القبح للغير ولم يتبين . ٩) قوله هويقول اه متعلق بقوله فعند الشافعى رحمه الله تعالى اه اى فعنده لا يصح اصلا اذلاصحة بدون المشروعية ولامشروعية للنهى والقبح. ١٠) قوله ولان النهى اه عطف بالمعنى على قوله مع نهى الشرع كانه قيل ولا يكون مشروعية عليه مع نهى الشرع ومع قبحه . ١١) قوله يقتضى القبح اوتيل لان الشرع قد نهى و نهى الشرع يبطل الاباحة ولامشروعية بدون الاباحة .

وثانيهما[1] انه اذا وجد القرينة على ان النهى سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه[2] باطل عند الشافعى رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا[3] الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجىء[4] هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على[5] مذهبه فى الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا[6] حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهى عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولانسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت عن هذا بقولى فامكانه[7] اما بحسب المعنى الشرعى او اللغوى والثانى باطل لان[8] المعنى اللغوى لايوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى[9] لو وجب يكون النهى عن الحسيات ولانزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان[10] كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات

قوله قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ماقال محمد رحمه الله فى باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لايقع ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون اوعما لايتكون والنهى عما لايتكون لغو اذ لايقال للاعمى لاتبصر و للآدمى لاتطر * وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم * وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة

وحينئذ

١) قوله وثانيهما اه هذا مخصص لقوله فيما سبق فى مذهب الشافعى رحمه الله تعالى الا اذا دل اه فقوله لغيره يعم الوصف والمجاور وهذا يدل على ان المراد خصوص المجاور لان معنى الاستثناء فيما سبق انه ليس بباطل اذا دل الدليل على القبح لغيره فلو لم يرد الخصوص يلزم التناقض .

٢) قوله فانه باطل فالقبح الموصوف فى الشرعيات عند الشافعى رحمه الله تعالى مثل القبح الموصوف للحسيات عندنا فكما انه عندنا محمول على القبح لعينه باطل باصله فكذا هذا عنده.

٣) قوله وهذا الخلاف مبنى اه لانا اذا قلنا بالقبح لعينه وبصحة الاصل فيما كان النهى عن الشرعى مطلقا عن القرينة الدالة على انه للعين اوالغير مع احتمال ان يكون للعين فلان قلنا بهما فيما كان النهى عنه مع قرينة انه للغير بالطريق الاولى والشافعى رحمه الله تعالى اذا قال بالبطلان فيما اذا كان النهى مطلقا لا باعتبار القبح للعين يلزمه القول له فيما كان مع قرينة انه للوصف لان ما للوصف ملحق لما للعين .

٤) قوله وسيجئ اى بعد صفحتين .

٥) قوله على مذهبه فى الخلاف الاول التخصيص يدل على انهما لايدلان على مذهبه فى الخلاف الثانى وهو محل نظر فمذهبه فى الخلاف الثانى بطلان المنهى عنه فيما كان النهى مع قرينة انه للوصف وكل منهما يدل على ذلك فكل من النهى والقبح موجود ههنا فلا مشروعية لمنافاتها اياهما فلا صحة اذ لايتصور الصحة بدون المشروعية .

٦) قوله قلنا حقيقة النهى اه منع لا نتفاء المشروعية مع النهى الذى ابتنى عليه منع الصحة ورد عليه انه لو اريد ان النهى عن الشىء يوجب امكانه شرعا وهو المشروعية فلا نسلم ذلك لان الثواب بالامتناع يحصل بمجرد الامكان العقلى والنهى يخرج عن السكون عبثا بمجرد ذلك من غير حاجة الى المشروعية ولو اريد انه يوجب امكانه بالفعل فذلك لا يستلزم المشروعية كالقبائح بعينها فهى ممكنة عقلا ولا مشروعية واستدل فى التحقيق على ذلك بان التصرف الشرعى المنهى عنه مرتب عليه الاحكام وذلك دليل الصحة كما اذا صام يوم النحر اداء لما نذر فيه فانه سقط القضاء وكالبيع وقت النداء يوجب الملك ذكر فى المحيط رجل تزوج امرأة نكاحا فاسدا وجاءت بولد الى ستة اشهر يثبت النسب فالنكاح الفاسد بعد الدخول فى حق النسب بمنزلة النكاح الصحيح وايضا البيع الفاسد قد يثبت به الملك واجيب عن ذلك بان النزاع فى النهى عن الشرعيات بلا قرينة اصلا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى والصور المذكورة خارجة عن محل النزاع فمشروعية اصل الصوم والبيع والنكاح وحسنها فى حد ذاتها لتعلق مصالح الدنيا والآخرة بها دليل على ان قبحها للغير لا للعين .

٧) قوله فامكانه اه يعنى بعد ما وجب امكان المنهى عنه فهذا الامكان الواجب اما امكانه باعتبار المعنى اللغوى او امكانه باعتبار المعنى الشرعى وكون امكانه باعتبار معنى اللغوى حتى يكفى ذلك فى صحة النهى باطل لان الكلام فى النهى عن الشرعى فيكون نهيا عن المعنى الشرعى اذ النهى عن المعنى اللغوى ليس نهيا عن الامر الشرعى واذا كان النهى عن المعنى الشرعى لابد ان يكون الامكان باعتباره لان النهى عن الشىء يوجب امكان ذلك الشىء لا امكان شىء آخر يشاركه فى اللفظ .

٨) قوله لان معنى اللغوى يريد انه لا يكون منهيا عنه فليس امكانه كافيا اذ الواجب هو امكان المنهى عنه وذلك لانه لايوجب المفسدة التى لاجلها النهى فلا يكون منهيا عنه لا يقال فليكن النهى المفسدة اوجبتها غيره لانا نقول فحينئذ يكون القبح للغير فلا يكون باطلا باصله فان قلت لم لا يجوز ان يكون الغير وصفا للمنهى عنه ليلزم البطلان قلنا هذا داخل فى قوله لايوجب المفسدة او المعنى لا لذاته ولا بوصفه فلايتصور فرض الغير وصفا لكونه مقابلا للذات والوصف .

٩) قوله حتى لو وجب اه وقيل ايجاب المعنى اللغوى المفسدة انما يقتضى كونه منهيا عنه فانما يلزم النهى عن المعنى اللغوى لاعن الحسى وانما يلزم ذلك اذا كان معنى لغوى حسيا وهذا محل تردد واجيب بان المراد بالحسى ما يقابل الشرعى فالمعنى اللغوى اما شرعى فالواجب امكان المعنى الشرعى وهو المطلوب اوغير الشرعى فيلزم النهى عن الحسى .

١٠) قوله فان كان النهى اه كلام الشارح ليس على اسلوب المتن فسوقه لبيان وجوب الامكان باعتبار المعنى الشرعى وعدم كفاية الامكان باعتبار المعنى اللغوى وكلام الشرح ليس مسوق لبيان ذلك بل لبيان ان قبح المنهى عنه لغيره وانه ليس بباطل اصلا من حيث هو القول تأكيد لما يدل عليه ذكر النفس من ان المفسدة ليست فى مجاورة هذا القول .

وحينئذ ان كانت المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة فى غير هذا القول الحسى لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله[2] تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا[3] يكون النهى للقبح لذاته اولجزئه لان ذلك ينافى امكان وجوده شرعافيكون لقبح امرخارجى وايضا اذا* اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى * فان قيل النهى عن البيع مثلاليس الاعن التصرف الحسى فاماالمعنى الشرعى فلاقدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه * قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ماهو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا[4] تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره[5] الطلاق فى حالة الحيض .

كاف فى النهى ولانسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى * وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففى يوم النحر لمازال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى وردعن مطلق الصوم فيحمل على حقيقة والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لايسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلايكون عبادة يترتب عليها الثواب * وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لولم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى غير المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء * وثانيهما انه لولم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصل .

---

١) قوله وحينئذ ان كانت المفسدة اه هذا الكلام فى مقام الرد على من ذهب الى البطلان يقتضى ان يكون المراد بنفى القبح لعينه نفى البطلان فقوله لايكون هذا القول قبيحا لعينه معناه لا يكون باطلا باصله فنقول ينبغى ان يكون هذا القول وهو قبيح لوصف الربوا فما يكون المفسدة لاجله لازم لهذا القول غير منفك عنه فلا يكون مجاورا له لما شرط فى المجاور ان يكون الانفكاك بينهما متصورا كذا فى التحقيق فاذا لم يكن مجاورا فاما ان يكون القول المذكور بعد فرض النهى عنه قبيحا لعينه وصفا او شرعا او قبيحا لما اتصل به وصفا لانحصار النهى فى الوجوه الاربعة على ما فى مختصر الحسامى وكل من الاولين باطل كذا فى المختصر وكذا الثالث فيما هو حسى كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى .

٢) قوله كقوله تعالى التشبيه يدل على ان المصنف جعله قبيحا للمجاور كالمشبه به .

٣) قوله فلا يكون النهى اه وايضا لايكون قبح الممكن شرعا لازمة وصفا كان او غير وصف اذلا يتصور مع لزوم القبح المشروعية

*) قوله وايضا اذا اجتمع دليل آخر على وجوب الامكان بحسب المعنى الشرعى عطف على قوله فامكانه اه والمعنى اذا اجتمع مع عدم القرينة المرجحة من جانب المعنى اللغوى فلا ينتقض بقوله تعالى ياايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فقوله صلوا دليل على ان المراد بالصلوة معناه اللغوى وهو الدعاء لا الشرعى وهو الاركان المخصوصة .

٤) قوله فاذا تكلم اه لامدخل له فى المقصود بل هو مما لاحاجة اليه .

٥) قوله ونظيره الطلاق اه فهو نظير مع الربوا حتى اذا قال فى حالة الحيض انت طالق فهناك امران القول المخصوص وهو الامر اللغوى والمعنى الذى مرتب عليه زوال ملك المتعة وهو الامر الشرعى فلا بد ان يحمل اللفظ على المعنى الشرعى اذا نهى عن الطلاق فى الحيض فيجب الامكان بحسبه وايضا كما ان المعنى الشرعى فى البيع مقدور باعتبار اللفظ الموضوع له شرعا ويكون منهيا بالنهى عنه كذلك المعنى الشرعى فى الطلاق مقدور باعتبار لفظه الموضوع له شرعا فيكون النهى بالنهى عن اللفظ على ان النهى عن المعنى الشرعى مقصود اصلى والنهى عن اللفظ مقصود بتبعية ذلك .

ولان النهی یدل علی کونه معصیة لاعلی کونه غیر مفید لحکمه کالملك مثلا فنقول بصحته لاباباحته والقبح مقتضی النهی فلایثبت علی وجه یبطل النهی قدثبت فیمامضی ان الامر یقتضی کون المأمور به حسناقبل الامر والنهی یقتضی کونه قبیحا قبله خلافا للاشعری وهذا معنی الاقتضاء فلایمکن ان یثبت المقتضی علی وجه یبطل المقتضی وهوالنهی فانه لوکان قبیحا لعینه فی الشرعیات یکون باطلا ای لایمکن وجوده شرعاوالنهی عن المستحیل عبث فیثبت علی الوجه الذی ادعیناه وهوالقبح لغیره والبعض سلمواذلك فی المعاملات لماقلنا لافی العبادات اصلافلایصح الصلوة فی الارض المغصوبة اعلم ان اباالحسن البصری رحمه الله اخذ فی المعاملات مذهبنا علی التفصیل الذی یأتی اما فی العبادات فمذهبه ان النهی یقتضی البطلان مطلقا وان کان الدلیل دالاعلی ان النهی بسبب القبح فی المجاور کالصلوة فی الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واماعندنا وعندالشافعی رحمه الله صحیحة لکن علی صفة الکراهة لانه لم یأت بالمأمور به لان المنهی عنه لم یؤمر به

قوله ولان النهی جواب عن کلام الخصم لااستدلال علی اقتضاء النهی الصحة وکذا قوله والقبح مقتضی النهی لکنه لایصلح لالزام الخصم لانه لایقول بالقبح لذاته بل الفعل انمایحسن للامر فیقبح للنهی وحاصل الکلام انه ان ارید بالصحة امکان المعنی الذی یسمی فی الشرع بالصلوة والبیع ونحوذلك فلانزاع فیه وانما النزاع فی الصحة بمعنی استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتیب الآثار علیه کالملك ولادلالة لشیء مماذکرتم علی ان النهی یقتضی ان یکون المنهی عنه بهذه الصفة قوله فیثبت علی الوجه الذی ادعیناه یعنی ان النهی یقتضی القبح والمنهی عنه یقتضی الامکان ولابد من رعایة الامرین وذلك بان یحمل القبح علی القبح للغیر وهولاینافی الصحة فیکون محافظة علی المقتضی وهوالقبح وعلی المقتضی وهوالنهی بان لایکون نهیا عن المستحیل بخلاف مااذاحمل القبح علی القبح لعینه وحکم ببطلان المنهی عنه فاذایلزم اسقاط النهی وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتکلمون والجبائی وابو هاشم واحمد ومالك فی احدی الروایتین الی عدم صحة الصلوة فی الدار المغصوبة فذهب القاضی ابوبکر الی انهالاتصح الاانه قال یسقط الطلب عندها لابهایعنی لایجب القضاء والمختار انهاتصح استدل المانعون بانه یجب علیه الاتیان بالمأمور به والمنهی عنه لایجوز ان یکون مأمورا به لتضاد الامر والنهی والجواب انه ان ارید انه یجب الاتیان بماهونفس مفهوم المأمور به فهو محال اذالمأتی به لایکون الامعیناوهو غیر المأمور به ضرورة تغائر المطلق والمقید وان ارید انه یجب الاتیان بماهو من جزئیات المأمور به وافراده فلانسلم ان المنهی عنه بالغیر لایکون من جزئیات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هوبین المأمور به والمنهی عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهی عنه بالعرض فلانسلم تضادهما وانمایلزم الامتناع لواتحدجهتا الامر والنهی ولیس کذلك بل یجب هذا الفعل لکونه صلوة ویحرم لکونه غصبا کالسید اذاقال لعبده خط هذا الثوب ولاتخطه فی هذا المکان فلوخاطه فیه یعد ممتثلا بالخیاطة وعاصیا لکونه فی ذلك المکان

قلنا

١) قوله ولان النهی اه عطف علی قوله حقیقة النهی اه ای قلنا ولان النهی اه تقریره ان الاصل فی الامر الشرعی الصحة فاذا نهی عنه فلیس هناك ما یصلح ان یمنع الصحة الاالنهی ولکنه لایمنعها لانه لایقتضی ان یکون المنهی غیر مفید بحکمه کالبیع وقت النداء .

٢) قوله والقبح مقتضی النهی اه جواب عما قال الشافعی رحمه الله تعالی ان النهی یقتضی القبح وهوینافی المشروعیة یعنی القبح وان کان فی حد ذاته منافیا للمشروعیة لکنه ههنا لایثبت به البطلان وعدم مشروعیته لان الثابت اقتضاءً انما هو بقدر الضرورة فلذلك لایجری العموم فی المقتضی ولاضرورة فی بطلان مشروعیته وقوله علی وجه یبطل النهی معناه ان بطلان المشروعیة التی هی الامکان شرعا یستلزم بطلان النهی لان النهی عن المستحیل عبث فلوکان القبح ثابت علی وجه یبطل المشروعیة کان ثابتا علی وجه یبطل النهی فاذا لم یکن ثبوته علی وجه یبطل المشروعیة فهذا من ذکر الملزوم وارادة اللازم ویجوز ان یکون غلطا من الناسخ علی ان الاصل علی وجه یبطل النهی فبطلان المنهی هو بطلان المشروعیة .

٣) قوله خلافا للاشعری فهما عنده یوجدان بنفس الامر والنهی فلا یتصور القبلیة .

٤) قوله وهذا معنی الاقتضاء الاشارة الی اقتضاء امر قبل المقتضی اوالمقتضی .

٥) قوله فلا یمکن اه مع التفریع ان اعتبار القبلیة یفید علیة المقتضی للمقتضی فیلزم ان لا یمکن ثبوته علی وجه یبطل المقتضی کما لایمکن ثبوت العلة علی وجه یبطل المعلول .

٦) قوله فانه لوکان اه دلیل علی مااشیر الیه لقوله فلایمکن اه لان الاصل فی مقام نفی القبیح لعینه ونفی البطلان باصله ردا علی الشافعی رحمه الله تعالی ان یقال فلا یمکن ان یثبت المقتضی وهوالقبیح علی وجه یبطل مشروعیة المنهی عنه وعلی وجه یکون القبیح لعین المنهی عنه فلما ذکر بطلان النهی الذی هوالمقتضی مکان بطلان المشروعیة یدل ذلك علی ان نفی الاول ملزوم لنفی الثانی واریداللازم بذکر الملزوم فثبوته لازم لثبوت الثانی فکانه قیل اذا بطل المشروعیة بطل النهی .

قوله) فانه لو کان اه فثبت الضمیر الی النهی اوالقبیح فالوجه الذی ادعینا فی النهی ان یکون مقتضیا القبیح بغیر منهی عنه والذی ادعینا فی القبیح کونه للغیر .

٧) قوله والبعض اه فی التلویح ذهب المتکلمون والجبائی وابوهاشم واحمد ومالك فی احد الروایتین الی عدم صحة الصلوة فی الدار المغصوبة وذهب القاضی ابوبکر الی انها لایصح الاانه قال سقط الطلب عندها وفی التحقیق جعل الصلوة فی الارض المغصوبة قبیحة لاجل المجاور وهوشغل الارض وقال حکم القبیح للمجاور ان یکون صحیحا مشروعا بعد النهی بلا خلاف بین الفقهاء فالروایة فی حق الاجماع علی صحتها مختلفة ثم قوله اصلا معناه سواء کان النهی مطلقا عن قرینة ان القبیح للغیر او مقیدا بها .

٨) قوله صحیحة فالصواب ان یقال فصحیحة علی ما یقتضی لفظ اما .

٩) قوله لان المنهی عنه اه اذا نهی عن شیء لقبح فی عینه اوجزئه اووصفه اللازم لیلزم کون الجزء اوالوصف منهیا عنه فیلزم کون الکل اوالموصوف ایضا منهیا عنه والایلزم امکان الملزوم بدون اللازم هف لایتصور ان یؤمر بذلك الشیء والایلزم اجتماع الضدین هف واما اذا نهی عنه لقبح فی وصف الغیراللازم اومجاور ینفك عنه حتی لا یلزم النهی عن نفس ذلك الشیء بل انما یکون هوعن الوصف اوالمجاور فلا شك انه یجوز ان یؤمر به ولایلزم اجتماع الضدین فالامر فی ذلك الشیء والنهی فی وصفه اومجاوره ولایخفی ان کل العبادات حسنة فی حد ذاتها لایتصور القبح اللازم فیجوز کونها مأمور بها فالنهی لایکون عن ذاتها بل عن الوصف المجاور فهذا الدلیل لا یجری فی شیء من العبادات .

قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته اومأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض عنه اومأمور به بالذات ومنهيا بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اى لايكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه * واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلايتأدى بماهو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلايتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لايتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لابوصفه او مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الابدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الابدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه اوغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره فذلك الغير.

قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لوكان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اى به المكلف فان قيل لم لايجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لايكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لايجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلوكانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لمايتأدى بها المأمور به قوله واما الرابع هو مايكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلايتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته.

١) قوله قلنا كل معين الخ حاصل الجواب ان قوله لم يأت بالمأمور به لو اراد انه لم يأت بنوع من العبادة مأمور به فليس الامر كذلك ولو اراد انه لم يأت بالشخص المأمور به لان ما اتى به ليس شخصا مأمورا به قلنا نعم لكن لايلزم منه عدم صحة الصلوة وعدم سقوط الواجب بها اذ النوع المأمور به يتأدى في ضمن الشخص وان كان متضمنا لامر منهي عنه.

٢) قوله هذا الوصف اجماعا اشارة الى الاشتمال على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا كالاحرام الفاسد وهو ما يكون مع الجناية كما اذا طيب المحرم عضوا او ادهن او لبس مخيطا ونحو ذلك والطلاق الحرام وهو الطلاق في الحيض في شرح البرجندي انه اذا طلق في الحيض يرجع فان اراد طلقها بعد ما طهرت وهذا الرجوع مستحب عند بعض المشائخ وفي الهداية الاصح انه واجب لانه رفع المعصية دل ذلك على الحرمة.

٣) قوله ونحوها كالصلوة بهيئته فيها ترك الخشوع وكالصوم مع ذوق طعام.

٤) قوله اما الاول الخ ههنا اربع صور ان يكون كل من الامر والنهي باعتبار العين وان يكون كل منهما باعتبار الجزء على ان احدهما باعتبار الجزء والآخر باعتبار جزء آخر وان يكون الامر باعتبار العين والنهي باعتبار الجزء او بالعكس فالاول باطل وكذا الثالث والرابع لان الامر باعتبار العين ما هو باعتبار الجميع وكذا النهي باعتبار العين والنهي باعتبار الجزء في الاول وبالامر باعتبار الجزء في الثاني يلزم اجتماع الضدين واما الثاني فلا دليل على بطلانه فقوله فهذا الجزء ابطال للوجه الثالث فقط ولم يذكر ما يدل على بطلان الثالث والرابع لايقال ان قوله اما الحسن لمعنى في نفسه ابطال الثاني لانا نقول هذا مبني على ان المأمور به باعتبار الذات والحسن لمعنى في نفسه فيلزم من انتفائه في صورة حسن بعض اجزائه وقبح البعض انتفائه ولكنه اعم منه.

٥) قوله واما الثاني الخ يعني ان ما اتى به الذي يتأدى به المأمور به لا يجوز ان يفرض مأمور به عرضا ومنهيا عنه عرضا لان الكلام في المأمور به مطلقا وهو الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بالمأمور به عرضا قيل ان الكلام في مطلق العبادة وان كان الامر بها لحسنها باعتبار الغير وبالقرينة الدالة على ذلك فيجوز ان يفرض انها يتأدى بالمأمور به عرضا.

٦) قوله بل واقع الخ فالاكل باعتبار انه دافع الهلاك مأمور به وباعتبار انه اسراف زائد على قدر الشبع منهي عنه وكل من الدفع والزيادة وصف في الاكل.

٧) قوله واما الرابع لاوجود للوصف بدون الموصوف فالامر بالوصف يستلزم بالامر بالموصوف فلا يتصور كون الموصوف منهيا عنه مع الامر بالوصف.

١) قوله ان كان وصفا له يبطل عنده لان الوصف متصل بالذات فكان القبح الذي للوصف للذات فيوجب البطلان كالقبح الذي للذات وايضا الكلام في الوصف اللازم على ما سيأتي فالقبح لازم للذات غير منفك عنه فيؤثر في البطلان. ٢) قوله بلا ترجيح اه بان الشافعي رحمه الله تعالى رجح الوصف على الاصل واما على مذهبنا فلا ترجيح بل اعتبار كل منهما.

ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائما هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر.

قوله وعنده اى عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجئ قوله كالبيع بالشرط يعني شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربا اى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد الا المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود البيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والفتنة.

٣) قوله وعنده الباطل والفاسد سواء يحتمل الوجهين احدهما ان المراد لفظ الباطل والفاسد يعني انهما عنده لفظان مترادفان في معنى ما يقابل الصحيح والآخر ان المراد بالباطل ما يدل الدليل على قبح لعينه وبالفاسد ما يدل الدليل على قبح بوصف من الشرعيات فكل منهما باطل غير صحيح الاصل.

٤) قوله لما كان الاصل قيل ليس الاصل عنده ذلك مطلقا بل عند الاطلاق عن قرينة ان القبح لغير المنهي عنه فلا يجب البطلان عند التقيد بهذه القرينة ولو قيل ان المراد ان الاصل عنده في صورة القرينة الدالة على ان القبح للوصف البطلان قلنا فيه مصادرة على المطلوب وعدم صحة الاستثناء بقوله الا عند الضرورة فهي ما يفهم من كلامه ان يدل الدليل على ان القبح للمجاور فيلزم استثناء صورة الدلالة على ان القبح للمجاور عن صورة الدلالة على انه للوصف وبينهما تباين.

٥) قوله فان بطلان اه لا نسلم ذلك لما مر ان صحة الاصل مبنية على صحة وجود الاركان والشرائط فقد وجدت مع بطلان الوصف فذلك لا يوجب بطلان الاصل.

٦) قوله فانه ليس بلازم فقد مثل القبح للوصف بالبيع بالشرط والربوا وصوم الايام المنهية ومثل القبح للمجاور بالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض فلو اريد بلزوم الشيء للمنهي عنه لزومه لنوعه حتى يلزم ان لا يوجد بشيء من افراد ذلك النوع بدون ذلك الشيء فالوصف ليس لازما للبيع كالبيع الصحيح الخالي عن المفسدات ولو اريد لزومه لشخصه فالمجاور ايضا لازم لشخص ما هو مجاور له فوقت النداء لازم للبيع في وقت النداء والارض المغصوبة لازمة للصلوة في الارض المغصوبة والوطي في الحيض لا ينفك عنه هذه الحالة.

٧) قوله واذا لم يكن الضرورة كبرى القياس من الشكل الاول والصغرى قوله اذا دل الدليل اه والنتيجة اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف يكون المنهي عنه موجود شرعا.

٨) قوله كالبيع بالشرط في التحقيق قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو شرط الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو آدمي فيفهم ان المراد بالوصف ما يتصل بالشيء كالوصف من الموصوف فيدخل فيه الشرط المذكور في صلب العقد وشرط الفاضل الخالي عن العوض لاحد المتعاقدين في العقد وهو الربوا والخلل الذي يمكن في الثمن باعتبار عدم التقوم كما في البيع بالخمر والخلل الصادر من قبل الوقت في صوم الايام المنهية وهي يوم الفطر ويوم النحر وثلث بعد يوم النحر.

وصوم

وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه[1] طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو[2] الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا[3] يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية .

قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لاباطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج اوباعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ماقيل لانسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينة ان النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلايجوز الابدليل وجوابه ماسبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لايكون منهيا عنه لذاته * ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لاباطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لافى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف مالو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واماضرب ابيه وشتم امه فلاجهة فيه لغير المعصية فلايصح النذر به اصلا * وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وفى القول امكن التميز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لايمكن التميز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولايجوز اكله لاستحالة التميز بينهما .

١) قوله لانه طاعة اشارة الى ان اللزوم بالنذر مشروط بان يكون المنذور طاعة حتى لا يصح النذر بالمعاصى ولا بالمباحات كما اذا نذر ببيع او بأكل .
٢) قوله وهو الاعراض اى المعصية المتصلة لفصل صوم تلك الايام هى الاعراض فتذكير الضمير باعتبار العصيان والفسق .
٣) قوله فلايلزم تفريع على قوله بل فعلا .

واما الصلوة فى الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلايتأدى به الكامل لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم[1] اعلم[2] ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملايمة بينهما فاذا وجب كاملا لايتأدى ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما فى اداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لاتعلق الوصفية فلايوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر[3] اثره فى النفل حتى لوشرع فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولوافسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع فى الصوم فى الايام المنهية لايجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه[4] لايجب القضاء وان[5] كان مجاورا يقتضى كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابى الحسن البصرى رحمه الله النهى فى العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لقبح امر مجاور كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته اولجزئه .

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لوحلف لايصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ماانعقد منه العقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلايلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لايسمى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق مامضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق مايستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هى ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيجب القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره فى النفل اذلافرض فى هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلايتأدى فى هذه الاوقات صلوة كانت اوصياما لوجوبها بصفة الكمال .

١) قوله بخلاف الصوم يعنى ان الصلوة وان كانت مثل الصوم فى ان القبح للوقت فيما كانت فى الاوقات المنهية وان المعصية متصلة بها فعلا فينبغى ان لايلزم الصلوة ايضا بالشروع لكن الفرق ان تأثير الوقت فى قبح الصوم اشد منه فى قبح الصلوة الا ان صار الصوم فاسدا واما الصلوة فانما يصير ناقصا لا فاسدا فلا يلزم بالشروع بخلاف الصلوة ووجه الاشدية ان الوقت معيار فى الصوم وظرف فى الصلوة فالاتصال فى الصوم بجميع الاجزاء وفى الصلوة ببعضها وايضا الوقت باعتبار نوعه وهو النهار معتبر فى حقيقة الصوم بخلاف الصلوة فالوقت غير معتبر فى حقيقتها ولو سلم فليس المعتبر نوع الوقت بل جنسه والاتصال فى الصوم اكثر .

٢) قوله اعلم ان الوقت اه لواريد ان الاوقات المنهية اسباب للنوافل فليس الامر كذلك لان سببية الوقت للصلوة انه علامة بوجوبها وهى من النوافل ليست كذلك ولو اريد ان الاوقات الخمسة اسباب للصلوة الخمس فلا مناسبة بهذا المقام ولا يلزم منه ان الوقت المنهى عنه يوجب نقصانا فى النفل المشروع فيه .

٣) قوله انما يظهر اثره فى النفل اى فعلا لاذكرا لان كلا من الصلوة والصوم يلزم بالنذر فى الاوقات المنهية فهذا الفرق عند غير زفر رحمه الله تعالى قال البرجندى فى شرحه وعند زفر رحمه الله تعالى لايلزم الصلوة نفلا بالشروع المنهية فى الاوقات المنهية .

٤) قوله فان رفضه لا يجب القضاء فى شرح البرجندى وعن ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فى النوادر ان عليه القضاء ذكر فى الهداية وهكذا ذكر الخلاف فى المبسوط .

٥) قوله وان كان مجاورا اه عطف على قوله فذلك الغير ان كان وصفا له والكراهة مصدر كالكراهة والمكروه كذا فى تاج المصادر والفرق بين الصحيح باصله والفاسد بوصفه وبين المكروه ان كانا فى العبادة ان الاول حرام كصوم يوم النحر وان كان فى عقود المعاملات ان الاول لايوجب الملك لنفسه بل بقبض المشترى برضاء البائع صريحا او دلالة والثانى يوجب الملك وايضا خيار الفسخ فى الاول ثابت بخلاف الثانى.

ببطل

يبطل[1] اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره كالملاقيح والمضامين فان[2] الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ[3] فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون[4] قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان. الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو[5] ما فى اصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لايمكن وجود البيع فلا[6] يراد حقيقة النهى لماذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام[7] الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان[8] الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى * ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور[9] ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع[10] للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لايصدق كالثمن[11] فانه كلما يوجد[12] البيع يوجد الثمن لكن الثمن لايصدق على البيع

قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار.

١) قوله يبطل اتفاقا لا يسقط به القضاء ان كان عبادة لا يثبت به الحكم ان كان من عقود المعاملات كالملاقيح والمضامين فى المهذب الملقوحة بچۀ شتر در آن وقت كه در شكم مادر بود المضامين آنچه بچه كه هنوز در پشت گشنن باشد از شتور فهذا يدل على ان الاول جمع والثانى مفرد لا جمع.

٢) قوله فان الركن معدوم ركن الشيء ما يركن اليه ويعتمد عليه سواء كان جزءا منه او خارجا عنه لكن اللفظ شائع فى الجزء ولايتصور ذلك ههنا لان جزء البيع هى الايجاب والقبول واجزاؤهما دون المبيع اوالثمن.

٣) قوله مجاز عن النسخ وهو فى اللغة الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وفى اصطلاح الاصول ان يرد دليل الشرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه وكل من المعنيين يقتضى ثبوت بيع الملاقيح قبل النسخ هف فالنسخ ههنا مجاز عن بيان عدم المشروعية اصلا فالاحسن ما ذكره الشيخ حسام الملة والدين فى مختصره من قوله وحكم النهى فيه بيان انه غير مشروع اصلا.

٤) قوله فيكون قبيحا لعينه تفريع على قوله فان الركن معدوم وفى المختصر الحسامى جعل ذلك ملحقا لقبح لعينه الملاقيح جمع ملقوحة هذا من باب الحذف والايصال والاصل ملقوح بها وذلك لانه ذكر فى تاج المصادر البيهقى اللقح واللقاح آبستن شدن واسم المفعول لا يبنى من الفعل اللازم الا بعد ما وصل بحرف الجر.

٥) قوله وهو ما فى اصلاب الفحول فهى تضمنته فى ضمن بمعنى تضمن فى التحقيق يقال ضمن كتابه كذا او مضمون كتابه كذا.

٦) قوله فلا يراد حقيقة النهى قيل امتناع حقيقة البيع لايوجب التجوز فى النهى بل انما يوجب التجوز فى البيع على ان المراد مبادلة الملاقيح والمضامين بالمال من استعمال لفظ الكل فى الجزء فيكون النهى باقيا على حقيقة.

٧) قوله لاعدام الصحة والمشروعية وهذا يقتضى ثبوت المشروعية فى بيع الملاقيح قبل النهى هف والا فلا يستقيم ان يقال ان النهى عن بيع الملاقيح نهى عن المستحيل فيكون عبثا كما قال المصنف رحمه الله تعالى.

٨) قوله الا ان الحرمة بالنسخ لعل النسخ مخصوص بما اذا كان بعين المنهى عنه والنهى بما اذا كان بغيره والا فلامعنى لعدم بقاء المحل فى القبح لغيره ولبقاء المحل فى القبح لعينه.

٩) قوله تصور ذلك الشيء اراد تصوره بالكنه فلا يصدق التعريف بالاسمية المنطقية خاصة وان كانت صادقة على الشيء يتوقف تصوره بالوجه على تصورها لكن لايتوقف تصوره بالكنه.

١٠) قوله والمبيع للبيع فيه ما فيه.

١١) قوله كالثمن اذا كان الثمن من البيع هو امر شرعى وصفا فاذا كان قبح البيع الثمن ينبغى ان يكون البيع فاسدا لا باطلا كما اذا باع بمطلق الثمن واستوى رواج النقود واختلف ماليتها فلهما ولاية الفسخ والامضاء بان يرضيا على شيء قيل لو اريد بالثمن ذلك باعتبار وجوده الخارجى فهو غير لازم للبيع ولو اريد ذلك باعتبار ملاحظته فى البيع فهو غير خارج.

١٢) قوله كلما يوجد البيع مفهوم البيع مبادلة مال بمال وافراده نحو قولهما بعت هذا بهذا واشتريت هذا بهذا فشيء منهما لايتصور بدون ملاحظة الثمن واما وجود الثمن فغير لازم فيهما واما اللازم كما فى الافراد وجود البيع فقوله يوجد الثمن اراد وجود ملاحظته لاوجود نفسه.

وليس[1] ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لامقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة[2] كالقدوم[3] واما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال[4] عن السعى الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لايصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر اوسافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون[5] نية القطع ولم يوجد القطع اوسافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع ❊ اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا[6] فانه فضل[7] خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لايصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان[8] كالوصف اونقول[9] ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فالاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ❊ واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط[10] امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لايبطل[11] البيع لماذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين ❊ واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له .

قوله وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لايصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لايصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن .

واما

١) قوله وليس ركن البيع الظاهر انه نفى الجزئية على ان الركن بمعنى الجزء فيرد ان كونه وسيلة وغير مقصود اصلى لاينافى الجزئية كالايمان مركب من التصديق والاقرار والمقصود الاصلى هو الاول وانما الاقرار وسيلة لمعرفة ولاجراء الاحكام فى الدنيا وكالصوم مركب من النية والامساك عن المفطرات والنية وسيلة الى الامساك وهو الاصلى ويجوز ان المراد بالركن العمدة يبتنى عليه الشيء فلا اعتراض .

٢) قوله الصناعة فى المهذب الصناعة بكسر الصاد كار .

٣) قوله كالقدوم فى المهذب القدوم بفتح قاف تا شو .

٤) قوله الاشتغال عن السعى معنى الاشتغال عن السعى هو الفرار عنه وعدم تعرض له فلا شك ان هذا مسبب عن البيع والمسبب لا يصدق على السبب .

٥) قوله بدون نية القطع لامدخل لهذا القيد فى اثبات صورة العكس لانه ان يوجد المنهى بدون المجاور المنهى ههنا ليس مطلق السفر عنه بل سفر المعصية بدليل قوله بدون سفر المعصية .

٦) قوله اما الربوا عدم بيان الربوا على بيان الشرط على عكس ماوقع فى المتن لان الربوا اصل فى الوصف لظهور الزيادة التى هى سبب الوصفية وانما الشرط جعل وصفا لمشابهة الربوا وترتيب المتن لان البيع مع الربوا فى اعتبار الشرطية فرع البيع بالشرط الصريح لانه اذا قيل بعت كيلا من الحنطة بكيل من البر منها كان معناه بعت كيلا بكيل بشرط ان يكون لى كيلا آخر بلا بدل .

٧) قوله فضل الخ لابد من اعتبار قيدين آخرين فيقال فضل احد المتجانسين خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة لاحد المتعاقدين لانه اذا بيع كيلا من بر بكيلين من شعير لا يكون الربو وكذا اذا شرط الفضل لغير المتعاقدين لا يكون ربوا .

٨) قوله فكان كالوصف هذا الكلام يدل على ان الوصف اللازم الذى كان القبيح لاجله هو نفس الفضل .

٩) قوله اونقول ركن البيع الخ يدل على انه وصف النقصان فى المبادلة وهو اخفاء كونها تامة وكلاهما مخالف لما يفهم من كلام صاحب التحقيق حيث ان ما يوجب قبح البيع على وجه صادر وصفا له فى بيع الربوا هو اشتراط الفضل فانه غير نفس الفضل وغير وصف النقصان .

١٠) قوله لان الشرط امر زائد هذا يدل على ان التشبيه باعتبار الزيادة وايضا التشبيه ثابت باعتبار انه نافع لاحد المتعاقدين حق له مستحق بعقد المعاوضة .

١١) قوله لايبطل البيع بخلاف ما اذا بيع الخمر بالثمن فجعلها مبيعا وهو ركن البيع يبطله وكذا بيع الخمر بالخمر والخنزير اذ لابد ان يكون احدهما مبيعا فيبطل لكون المبيع مالا غير متقوم فان قلت ان التمثيل كان متضمنا لامرين عدم البطلان باعتبار الاصل والفساد باعتبار الوصف فلم لم يتعرض للثانى كما تعرض للاول قلنا لان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى انما هو فى الاول فاهتم به .

واما الصلوة فى الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم عن الصلوة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية * واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد اى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اى يكون باطلا لانه منفى لامنهى وكلامنا فى المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغى ان لايثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفى قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع فى موضع الحرمة وفيما لايحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اى وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لاخلاف فى ان النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته فى موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لايحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لايبطل البيع *

قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام قوله وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لانكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محل لا لصحة النكاح * ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلارفث ولافسوق وايضا قدورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهى يثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انماتراد لاحكامها لالذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لاينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره فى المآل اعنى بعد زوال هذه العوارض لايقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانانقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لايلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على مامر.

١) قوله واما الصلوة ما مضى كان فى امثلة القبح لوصف المقتضى للفساد فهذا شروع فى امثلة القبح للمجاور الموجب للكراهة فان كل جسم ممكن يريد ان التمكن وشغل المكان انما هو شأن الجسم لاشأن العرض والصلوة من الاعراض فلا يتصف بالتمكن ولايخفى ان المناسب بهذا المعنى ان يقال فان كل متمكن جسم قيل فكذلك اشتراط الشرط الفاسد انما هو شأن العاقد لاشأن العقد فهو لم يلزم من العقد بل انما يلزم من العاقد فلافرق بين الصلوة فى الارض المغصوبة وبين البيع بالشرط الفاسد لكن البيع بالخمر فانما يلزم الفساد من جهة العقد لان الثمن وان لم يكن ركنا من بين البيع لكنه مما يتوقف عليه العقد فله شدة اتصال بالعقد كالجزء منه والفساد اللازم من جانب الثمن كاللازم من جانب العقد فوجد الفرق بينه وبين الصلوة فى الارض المغصوبة واما بيع الربوا فاذا قيل بعت درهما بدرهمين فالفضل جزء مماهو ركن البيع واللازم منه لازم من العقد فى الظاهر وان كان بحسب الحقيقة لازما من الشرط الفاسد.

٢) قوله وكذا النكاح اه يعنى انه مثل بيع الملاقيح فى انه قبيح لعينه لانه اذا كان منفيا والنفى بيان البطلان وعدم المشروعية يلزم بطلانه واذا كان الشرعى باطلا فالقبح لعينه اذ لوكان القبح للمجاور فلا بطلان عندنا ويجوز ان يكون المراد النسبة فى البطلان.

٣) قوله لامنهى اى ليلزم الصحة والمشروعية باصله لانه نهى عن الامر الشرعى من غير ان يدل دليل على ان القبح لعينه.

٤) قوله وكلامنا فى المنهى يعنى ماقلنا ان الامر الشرعى الذى لادليل فيه على انه قبحه لعينه يكون صحيحا باصله فهذا مخصوص بما اذا كان ذلك الامر منهيا.

٥) قوله وانما النسب اه فى المحيط رجل تزوج امرأة نكاحا فاسدا وجاءت بولد الى ستة اشهر يثبت النسب ويعتبر المدة من الوقت النكاح عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى ومن وقت الدخول عند محمد رحمه الله تعالى والفتوى على قول محمد رحمه الله تعالى وايضا فيه فى الحدود واذا فسد النكاح لكونه مضافا الى غير محله صار وجود هذا النكاح وعدمه بمنزلة يريد انه يجب الحد فاما ابوحنيفة فذهب فى ذلك الى ان هذا وطء حصل عن شبهة عقد ولا يوجب الحد قياسا على النكاح الفاسد دل ذلك على ان النكاح الفاسد يسقط الحد وايضا يثبت بالنكاح الفاسد وجوب المهر والعدة لكن الطلاق فى النكاح الفاسد ليس بطلاق حتى ينتقص عن عدد الطلاق كذا فى المحيط.

٦) قوله فلا ينفصل عنه قيل فلذلك البيع وضع للملك فلاينفصل عنه فيما اذا باع بيعا فاسدا ولم يقبض المشترى لم يثبت الملك فينبغى ان يكون باطلا هف.

٧) قوله اى وان سلم اه قيل بعد تسليم ذلك لا يصح القول بالبطلان والا فلا يستقيم الاصل المذكور فيما سبق من قوله وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه.

فان[1] قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لايفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة[2] المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء[3] الكفار والرخصة بسفر[4] المعصية فان[5] المعصية لاتوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لايفيد حكما شرعيا فان الطلاق[6] فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله ولايلزم ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام فى حكم مطلوب عن سبب لا فى حكم زاجر فان هذا يعتمد[7] حرمة سببه فحاصل[8] الجواب فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى الطلاق قد دل الدليل واما فى الظهار فبحثنا فى ان المنهى عنه لايفيد حكما شرعيا هو المطلوب عن السبب والظهار لايفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر[9] قلنا الزنا لايوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل فى ايجاب الحرمة

قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لايفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصيه فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لايتوجه المنع المذكور لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لادلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولاشئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لايكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح فى المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ماذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ماتوهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع مايتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لاتوجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لاتوجب الاحكام المذكورة لكونها نعماء اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع .

١) **قوله** فان قيل نقض لما تقدم من قوله والنهى اما عن الحسيات فيقتضى القبح لعينه باطل اتفاقا على ان قوله لايفيد حكما شرعيا بمنزلة ان يقال باطل من ذكر احد المتلازمين منزلة الآخر تقريره لو صح مجموع القاعدتين يلزم ان لايثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان النهى عن الزنا نهى عن الحسن فيوجب قبح الزنا بعينه فيكون باطلا باصله فلا يثبت به شئ لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو مجموع الامرين فيلزم بطلان احدهما فحينئذ لايستقيم الاشكال بانا لانم اه اى لانسلم مجموع الامرين المستلزم لقولنا اذا ورد النهى عن الحسيات لايفيد حكما شرعيا على ان المراد بمنع اللازم منع الملزوم يثبت بطلان احد الامرين وذلك لان الاشكال المذكور غير قادح فى النقض وانه مثبت لمطلوب الناقض هو بطلان احدهما .

٢) **قوله** حرمة المصاهرة فى تاج المصادر المصاهرة بنكاح باكسى وصلت كردن .

٣) **قوله** واستيلاء الكفار لا يقال انهم لم ينهوا عن الاستيلاء لان الكفار لا يخاطبون بالشرائع فلا يتحقق ههنا نهى عن الاستيلاء يقتضى قبحه لعينه لانا نقول انه من باب العقوبات او المعاملات دون العبادات فيجوز مخاطبتهم فى ذلك .

٤) **قوله** بسفر المعصية قد ذكر المصنف فيما سبق انه قبح لمجاور وهو قطع الطريق مثلا فليس من الحسى الذى كان النهى عنه مقتضيا للقبح لعينه وهو مالايكون فيه دليل ان القبح لغيره فهذا التمثيل غير مستقيم .

٥) **قوله** فان المعصية متعلق بالثلاثة الآخرة ولاحاجة اليه لان الحكم متفرع على مجموع الامرين المذكورين فتحققهما ههنا يكفى فى الدلالة عليه .

٦) **قوله** فان الطلاق اه قيل ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الطلاق فى حالة الحيض مثل البيع فى حالة الربوا فى انه امر شرعى حيث قال فيما تقدم ونظيره الطلاق فى حالة الحيض وهكذا الكلام يدل على انه جعل امرا حسيا فيلزم التدافع وتحقيق الكلام ان قوله انت طالق موجود حسا بلاشك فله وجود شرعى ايضا مع ذلك الوجود مرتب عليه زوال ملك المتعة وتوابع ذلك ومثل ذلك الظهار فيكون كل منهما امرا شرعيا .

٧) **قوله** يعتمد حرمة سببه والاصل على حرمة سببه فحذف واوصل فى تاج المصادر الاعتماد تكيه كردن برچيزى ويعدى بعلى .

٨) **قوله** فحاصل الجواب اه والجواب لوجه آخر عنهما ان الكلام فى النهى عن الحسى وهما امران شرعيان .

٩) **قوله** هو زاجر اى مانع عن ارتكاب السبب فيكون مكروها مردودا غير مطلوب واذا كان الحكم مرغوبا مطلوبا يكون داعيا الى السبب لا زاجرا ويمكن اجراء هذا الجواب فى الزنا بانه انما ثم يثبت حرمة المصاهرة وهى حكم زاجر لا مطلوب والكلام فى الحكم المطلوب.

ثم[1] يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطیٔ تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لأن[2] الاستمتاع بالجزء لايجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى[3] اطرافه اى فروعه واصوله كامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة[4] امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطیٔ ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لاذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لايوصف[5] بالحرمة اى لما جعل الوطیٔ موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات[6] التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطیٔ وهي[7] الحرمة بل المعتبر الولد وهو لايوصف بالحرمة .

قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لايتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطی وابنائه لايتعدى الا الى الام حتى لايحرم ام الزوجة اوجدتها على اب الزوج اوجده * فان قيل هب ان حرمة الولدى تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فماوجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطی واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطی والموطوءة باعتبار ان جزأ من كل منهما قد صار جزأ من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق مابين الاجداد والجدات لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر فى السبب كالوطیٔ مثلا كونه حلالا اوحراما لانه خلف عن الولد وهو عين لايتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطیٔ حرام لايقال هو مخلوق من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولاقرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لامعنى لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فى امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك . قوله لان الاستمتاع بالجزء لايجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون .

١) قوله ثم يتعدى منه اما ايجاب الولد الحرمة له معنيان احدهما ان الولد يوجب الحرمة غيره كاولاد الولد وجدات الولد لامه والثانى انه يوجب فيه الحرمة وكونه مثبت فيه الحرمة ومتصفا بها فليس المراد خصوص الاول والا فلا يصح قوله الى الاطراف لان الموجبة بالكسر ليس يتعدى الى الاطراف ولا خصوص الثانى والا فلا يصح قوله الى الاسباب فان المتعدى الى الوطی مثلا الموجبة بالكسر لا يكون موجبا فيه بالفتح بل المراد مايعمهما كما يطلق عليه لفظ ايجاب الحرمة فيكون التعدى الى الاطراف باعتبار قسم منه والى الاسباب باعتبار قسم آخر.

٢) قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز فى البلوغ لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون هذا انما يكون دليلا اذا كان المراد بالنكاح المعنى الشرعى فيكون المراد باليد الولد وولد الوالد واما اذا كان النكاح بمعنى الوطی واليد بمعنى الخارجة المخصوصة فنكاح الخارجة عبارة عن مماستها بالذكر فلادلالة على حرمة نكاح الولد ثم المماسة المذكورة اذا كان بقصد الشهوة والتلذذ فهو حرام واذا كان بقصد تسكين النفس ودفع شرها فلا بأس به كذا فى الكافى ومجموعة خانى .

٣) قوله الى اطرافه اى جانب المبدأ وهو اصوله وجانب المنتهى وهو فروعه وجانب المقابل المحاذى وهو اخواته من الام وبنات الاخوة والاخوات فالاصول هى الجدات والفروع هى البنات وتفسير الاصول ههنا بالاجداد والجدات والفروع بالابناء والبنات مما لاوجه له لان الحرمة المتعدية هى الحرمة على الزانى فيكون مضافة الى النساء دون الرجال لان حرمة النكاح انما يضاف الى محل النكاح وهو النساء دون الرجال وايضا حرمة الرجال على الرجال ثابتة ابدا فليست حاصله بالتعدية.

٤) قوله لحرمة امهات النساء ولم يذكرههنا حرمة الفروع اذ لايتصور اقامة الوطی مقام الولد الا عند عدم الولد ولايتصور الفروع عند عدم الولد فلا يتصور حرمة الفروع عند عدم الولد فلا يمكن الاقامة مقامة فى ايجاب حرمة الفروع.

٥) قوله لايوصف بالحرمة لانها من صفات الافعال الاختيارية فلايوصف بها الاعيان نعم ان نكاح الولد يوصف بالحرمة لكن الاصل الذى كان الوطی اوالدواعى خلفا عنه فى ايجاب الحرمة ليس هو النكاح بل هو عين الولد فلا غير بذلك. ثم اذا لم يوصل بالحرمة لم يوصف بالقبح لعينه ليلزم من اعتبار القبح لعينه عدم ثبوت الحكم الشرعى وهو حرمة المصاهرة .

٦) قوله صفات التراب من الكثافة والغلظ ولتقرير والانجماد على خلاف صفات الماء من اللطافة والرقة والسيلان .

٧) قوله وهى الحرمة والاحسن ان يقال وهى القبح لعينه لان السوق لبيان عدم اعتبار ما يوجب عدم افادة الوطیٔ والزنا الحكم الشرعى وهو حرمة المصاهرة وذلك الموجب القبح لعينه دون مطلق الحرمة .

والملك بالغصب لايثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لايثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لايفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلولم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لايجوز * ثم ورد على هذا اشكال وهوان يقال لانسلم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لايجوز فان ضمان المدبر يصير ملكاللمغصوب منه مع ان المدبر لاينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لايدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لولم يخرج عن ملكه لايدخل الضمان فى ملكه لكن لايدخل فى ملك الغاصب اذ لودخل لبطل حق المدبر وهواستحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله ۔

قوله والملك بالغصب فان قيل لوكان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكاللمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هوملك الضمان اوتقرير الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لامن حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لمافات اذ لاجبر بدون الفوات وماثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لاتبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل * فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لابدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لايعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لاعبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء قوله لكن لايدخل فى ملك الغاصب يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولايدخل فى ملك الموقوف عليه * فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولاحاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه ۔

١) قوله والملك بالغصب اه اذا غصب وغير فيزال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملكه فههنا اختلاف المشائخ على ما قال البرجندى فى شرحه وذهب البعض الى ان سبب الملك للغاصب هو تقرر الضمان عليه لئلا يجتمع البدلان فى ملك المغصوب منه فحينئذ لااشكال لكنه مردود بان الملك يثبت من وقت الغصب فلوكان السبب تقرر الضمان يلزم ثبوت الحكم قبل السبب هف وقال البعض ان السبب هو الغصب لكن بشرط تقرر الضمان فحينئذ يرد الاشكال بان الغصب امرحسى فالنهى عنه يقتضى قبحه لعينه فيكون باطلا غير مفيد بحكم شرعى فلايثبت به الملك فاجاب بان الباطل انما يفيد الحكم مقصودا وثبوت الملك ههنا بطريق انه شرط للقضاء بالضمان وتابع له لا بطريق انه مقصود اصلى ۔

٢) قوله لئلا يجتمع البدل اه قيل هذه الضرورة لا يستدعى ثبوت ملك الغاصب اذ يكفى مجرد الخروج عن ملك المغصوب منه كما فى البيع بشرط خيار المشترى يخرج عن ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشترى ومن ذلك ما اذا اشترى متوالى الكعبة عبيد الخدمة الكعبة يخرج عن ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشترى ولو سلم الاستدعاء فلايلزم ثبوت الملك بالغصب قبل الضمان فليكن بالضمان و بعده ولايصح ان يقال يحكم بالملك لئلا يتضرر الغاصب بخروج البدل عن ملكه وعدم الجبر النقصان لانا نقول وجوب الضمان جزاء العدوان وزاجر عن ذلك فلايبالى فيه بالضرورة كيف ولا يتحقق الزجر بدون تضرر الظالم۔

٣) قوله فاجاب اه هذا داخل فى سند المنع الاخص منه اذ يمكن اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك واحد من غير هذه الصورة ولايجب علينا اثبات وقوع ذلك ۔

٤) قوله لئلا يبطل حقه قيل استحقاق الحرية بعد موت المولى المدبر ودخوله فى ملك غيره لايبطل ذلك فليكن مملوكا له الى موت المولى الاول ويعتق بعد ذلك ۔

اوهو

اوْ هو فى مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد

الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة

اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم اوهى ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق

الدنيا اما فى حق الآخرة فلا متى تكون آثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله

وسفر المعصية قبيح لمجاور على ما بيناه من قبل .

قوله اوهو اى ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعنى لانسلم انه لادليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع اولحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة فى زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن النبى عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد * ولما كان هنا مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتدأ فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق .

١) قوله اوهو فى مقابلة اه يعنى بعد تسليم ان رقبة المدبر يبقى فى ذلك المولى لايلزم من وجوب الزمان له اجتماع البدلين فى ملكه لان الضمان ليس بدلا من الرقبة بل من ملك اليد وهو قد زال .
٢) قوله واما الاستيلاء اه يريد ان الاستيلاء ليس مما يكون النهى عنه مقتضيا بقبحه لعينه ليكون باطلا لغير مفيد لحكم شرعى اذ لا نهى عنه لسقوط سبب عدم عصمة المال فى زعمهم وسبب زوال العصمة سبب زوال الآخر او بالاستيلاء فان النهى لعصمة المال فيسقط بانعدامها فى زعمهم او بزوالها باستيلاء هذا هو المتبادر من كلام المصنف ويرد عليه ان عدم العصمة فى عقيدتهم لايوجب سقوط النهى لانهم مخاطبون بالشرائع غير الايمان بعبادات بالاوامر والنواهى على خلاف عقائدهم وان سقوط النهى بزوال العصمة انما بعد الاستيلاء فلو اريد ان النهى عن الاستيلاء الذى بعد ذلك الاستيلاء ساقط فالكلام فى ذلك الاستيلاء ولو اريد ان النهى عن ذلك الاستيلاء ساقط فسقوطه بعد وجوده يستدعى ثبوت النهى عند وجوده فيتحقق النهى عن الاستيلاء المقتضى للبطلان فيلزم عدم افادته ثبوت الملك وايضا سقوط النهى عن شئ يتصور وجوده ولا يتصور وجود ما وجد والقطع عن الاعراض والافعال فلاوجه لسقوط النهى عن ذلك الاستيلاء بعد ما انقطع وقيل معنى الكلام ان النهى هناك مقارن لدليل انه يعتبر المنهى عنه فليس مما نحن بصدده وهو النهى عن الحسى مطلقا عن قرينة ان القبح بغير المنهى فنقول لو اريد بقوله بغير المنهى عنه تقبيح غير المنهى عنه على ان قول المصنف لعصمة اموالنا معناه لقبح عصمة اموالنا ففساده ظاهر اذ لا قبح للعصمة ولو سلم قبح العصمة انما يكون سببا للنهى عن الاستيلاء اذا كان الاستيلاء مقارنا بالعصمة وليس الامر كذلك بل هو مناف لها ولو اريد لمراعات غير المنهى عنه على ان قول المصنف لعصمة اموالنا معناه لمراعات العصمة ومحافظتها فدليل ان النهى لذلك لايقتضى دليل ان النهى لقبح الغير المنهى عنه فلايلزم الخروج عما نحن بصدده ثم يمكن الجواب عن الاستيلاء بوجه آخر فيقال انما يثبت الملك بالاستيلاء شرطا لصحة الشراء منهم لاقصدا .
٣) قوله فى حق الدنيا هذا يقتضى ان يكون ترك الاستيلاء من العبادات دون المعاملات اوالعقوبات والافتقار الى المؤاخذة فى حقه الدنيا ثابتة فيهما .
٤) قوله على ما بيناه اى فى تقسيم المجاور الى الصادق على المنهى عنه وغير الصادق حيث مثل المجاور الغير الصادق بقطع الطريق بالنسبة الى سفر المعصية نظهر ان قبح السفر لقطع الطريق مثلا .

فصـــــل[1] اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح[2] انه ان فوت[3] المقصود بالامر يحرم[4] وان فوت عدمه[5] المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته[6] والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط[7] التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر

قوله فصـــــل اختلفوا في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لاتفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه * ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما ذكر في الكتب المبسوطة * والمختار عند المصنف رحمه الله ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع لانه

١) قوله فصـــــل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا اي ضد المأمور به او المنهي عنه او ضد الامر والنهي اي للامر بالشئ هل تأثير في النهي عن ضده اولا وللنهي عنه هل له تأثير في الامر بالضد اولا.

٢) قوله والصحيح اه في التحقيق ذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان الامر بالشئ نهي عن ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد متعددة فيكون نهيا عن الكل وذهب البعض الى ان الاضداد اذا كانت متعددة يكون نهيا عن واحد غير معين وقال بعضهم ان كان الامر للوجوب يكون نهيا عن الاضداد وان كان للندب لا يكون كذلك وقال القائلون بعدم الفصل ان امر الندب نهي عن الضد نهي ندب حتى يكون الامتناع عن الضد مندوبا واما النهي فامر بالضد فان كان له ضد واحد كالحركة والسكون فذاك وان تعدد الاضداد فعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بضد واحد غير معين وعند البعض من كل من الفريقين يكون امرا لكل الاضداد.

٣) قوله ان فوت احترازعما اذا لم يكن الضد مفوتا للمقصود كما اذا كان للتهديد نحو اعملوا ما شئتم فالضد ههنا محصل للمقصود فلا يكون نهيا عن الضد.

٤) قوله يحرم قيل هذا يقتضي حرمة الضد فيما اذا كان الامر للندب فانه يدل على طلب الفعل والمقصود الاتيان بالمأمور به ولا شك ان الضد يفوت هذا المقصود وليس الامر كذلك.

٥) قوله وان فوت عدمه اه وذلك بان يكون للمنهي عنه ضد واحد فتركه لا يتصور الا بالاتيان بالضد فعدم الضد يفوت الترك المقصود فيجب الضد واما عدم التفويت فبان يكون الاضداد متعددة فعدم هذا الضد خصوصا ليس مفوتا للترك لجواز ان يكون بالضد الآخر او بان لا يكون النهي لطلب الترك بل لليأس مثلا كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم.

٦) قوله يقتضي كراهته هذا منقوض بما اذا كان الامر للتهديد فان الضد ليس مفوتا للمقصود ولا كراهة وقوله والنهي كونه سنة مؤكدة منقوض بما اذا كان النهي للتحقير او اليأس فان عدم الفعل غير مطلوب فعدم الضد غير مخل بالمقصود والضد ليس سنة مؤكدة قال البرجندي السنة المؤكدة ما يشبه الواجب لعلها اخص من سنة الهدى وهي ما يستوجب تاركها اساءة وكراهة على خلاف سنة الزوائد فهي ما لا يستوجب تاركها ذلك فالسنة المؤكدة هي سنة الهدى التي يؤكد في المطالبة بها الى ان صار قريبا من الواجب.

٧) قوله شرائط التناقض بين الضدين ليس المراد بالتناقض معناه الاصطلاحي وهو ان يكون احد الامرين رفع الآخر ولا يتصور ذلك بين الضدين وهما مفهومان وجوديان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد فليس احدهما رفع الآخر بل المراد بالتناقض ان يكون كل من الامرين مستلزما بعدم الآخر وبالعكس فقد يشترط في ذلك اتحاد المحل وهو الموصوف والمكان والزمان كالحركة والسكون وقد لا يشترط كطلوع الشمس وظلمة العالم فمحل كل غير الآخر وكرؤية الهلال في جمعة ووجوب الصوم في يوم الاحد والثلثين من سبت بعد هذه الجمعة فزمان كل غير الآخر.

لانه لمالم يقصد الضد لايعتبر[1] الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر[2] مقتضى الامر والنهى واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته[3] وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله[4] تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر[5] بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولاتعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجرى التداخل[6] فى العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهومقصود *

قوله وهو فى معنى النهى يعنى ان قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه فى المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلايفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يتربصن فى معنى الامر اى ليتربصن اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطىء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهى عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهى عن الشئ يقتضى وجوب ضد المفوت له كالاول * الاان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ماترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعى رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذى هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولايتصور كفان من شخص واحد فى مدة واحدة كاداء صومين فى يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الاان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذلو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما فى نفسه فلو تحقق ينبغى ان لايأثم الا اثم ترك الكف لااثم الخروج والجماع ولما كان المقصود وهو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذلا امتناع فى اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد واحد انقضت بمدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولايتصور اتصاف الشئ فى زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين.

---

١) قوله لايعتبر الامن حيث اه وبعبارة اخرى الامن حيث انه وجودا وعدما لازما للمقصود فاذا كان عدما لازماله يلزم الحرمة كما فى الامر واذا كان وجودا لازما له يلزم الوجوب وهذا الطريق اظهر مما قال لان سبب اعتبار المعنى امران اما بقصد اليه او كونه لازما للمقصود.

٢) قوله فيكون هذا القدر مقتضى الامر اه اى النهى عن الضد فيما يفوت المقصود بالامر لا فى غيره اوالامر بالضد فيما يفوت عدم المقصد بالنهى لا فى غيره لانه مقتضى الامر اوالنهى وثابت اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة لا الزائد على ذلك.

٣) قوله نقول بكراهته اه اما الكراهة على ما ذكر فى المختصر الحسامى فكان الامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته عندنا ولكنه يكره اما السنة فكالنهى عن لبس المخيط فى حالة الاحرام بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لايجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر كذا فى التحقيق فهذا النهى يقتضى ان يكون لبس الرداء والازار سنة لانه ادنى مايقع به الكفاية من غير المخيط.

٤) قوله فقوله تعالى قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن فالاولى مضارع فى معنى الامر والثانية نفى فى معنى النهى فيقتضى الاول حرمة الزوج بزوج آخر والثانى وجوب اظهار المحقين لان عدم الاظهار يفوت المقصود من النهى وهو الامتناع عن الكتمان.

٥) قوله والامر بالتربص اه مقتضى نظم الآية وترتيب اللفين وهما الاصلان المثل لهما تقديم ذلك على بيان وجوب الاظهار وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فيقول الشافعى رحمه الله تعالى انه امر بالكف مع تقدير المدة مثل قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فكما ان الكف فى الصوم يتفرد بالزمان حتى لا يجوز اداء الصومين فى يوم واحد فكذلك الكف فى العدة لابد ان يتفرد بالزمان فلا يجوز اداء الكفين فى زمان واحد فلايجوز التداخل فى العدتين المستلزم لاداء الكفين وهما آخر العدة الاولى واول العدة الثانية فى زمان واحد فاجاب بان بين الكفين فرقا فالكف فى الصوم ركن مقصود وفى قوله تعالى ولاتعزموا الآية غير مقصود وثابت اقتضاء ولا يلزم به ههنا التفرد بالزمان.

٦) قوله فيجرى التداخل يعنى ان نكح رجل غير الزوج الاول معتدة قبل انقضاء العدة ووطئها ثم فرق القاضى بينهما قبل الانقضاء تمتد العدة الثانية من وقت التفريق حتى يكون آخر العدة الاولى اول الثانية فيتداخل بعض كل منهما فى الاخرى ولما عند الشافعى رحمه الله تعالى فيلزم الاستيناف وهو ان تمتد بعد انقضاء العدة الاولى.

والمأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابى يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس فى عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة فى الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا * وهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير .

قوله والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت لترك اللبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتبار اتم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابى يوسف وعندهما رحمهم الله تعالى تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير فى جميع الاركان فاستعمال النجس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال فى عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان فى مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة * ثم لا يخفى لطف الايهام فى قوله انه المسهل لكل عسير * تم الجلد الاول من التوضيح والتلويح وشرح الشرح بعون الله الملك اللطيف فى آخر ربيع الاول من سنة احدى وثلثين وثلث مأة والف من هجرة من له العز والشرف .

بتصحيح مصححى المطبعة { فيض العيان بكرى
وعبد القدوس فخرى

ويليه الجزء الثانى ان شاء الله تعالى .

١) قوله والمأمور بالقيام اه ما مضى كان مثالا بصورة التفويت بضد المأمور به حتى يحرم وبعدم ضد المنهى عنه حتى يجب فهذا مثال بصورة عدم التفويت وكراهة الضد من الامر وسنة الضد فى النهى فالمقصود بامر القيام ان يوجد القيام وان كان بعد القعود واما ضده الذى هو القعود لا يوجب فوت المقصود بالامر فلا يكون حراما بل مكروها .

٢) قوله لا يبطل والا وفق للممثل له ان يقال لا يحرم القعود وقوله لا يفسد لكنه يكره عنده فى عمل هو فرض فيه نظر لان الواقع من الفرض اما هو السجود ثانيا على الطاهر والاول زائد كالقعود قبل القيام الى الثانية .

٣) قوله والتطهير اى تطهير المكان فى عمل كان فرضا وكان متعلقا بذلك المكان فرض ثابت فى جميع الاوقات الا عند وجود عذر كما اذا كان مريض فى فراش نجس ولم يقدر على التحول عنه ولم يكن معه احد فهو يصلى فيه فالعمل الفرض المتعلق بالمكان هو وضع الجبهة والانف ووضع القدمين فرض بخلاف موضع اليدين والقدمين الا عند زفر رحمه الله تعالى كذا فى شرح البرجندى .

٤) قوله فيصير ضده مفوتا قيل ان ضد التطهير انما هو ترك بان سجد على نجس ولا يعيد السجود على طاهر واما اذا عاده على الطاهر فلا ضد ولا تفويت .

٥) قوله وهذه المسائل اه الاصول اربعة حرمة الضد فى الامر ووجوبه فى النهى وكراهيته فى الامر ومسنونيته فى النهى فالمسئلة الاولى والثالثة من فروع الاصل الثانى والثانية من فرع الاول والرابع والسادسة فرع الثالث والخامسة فرع الرابع والله اعلم بالصواب .